الشيخ محمد رضا المظفر



أصول الفقه

المجلد الأول

منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
بيروت - لبنان
ص.ب ٧١٢٠


أصول الفقه
١

الطبعة الثانية

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات:

بيروت - شارع المطار - قرب كلية الهندسة - ملك الاعلمي - ص.ب: ٧١٢٠

الهاتف: ٨٣٣٤٤٧ - ٨٣٣٤٥٣



وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصول وبين كفاية الاصول . يجمع بين سهولة العبارة والاختصار ، وبين انتقاء الآراء الحديثة التي تطور إليها هذا الفن .

المدخل

بسم الله الرّحمن الرّحيم

نحمده على آلائه ونصلّي على

خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين المعصومين .

تعريف علم الاصول :

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي» .

مثاله : ان الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة ، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿**وان أقيموا الصلاة**﴾ . ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً**﴾ . ولكن دلالة الآية الأُولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر ـ نحو ﴿**أقيموا**﴾ هنا ـ في الوجوب ، ومتوقفة أيضاً على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به .

وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما (علم الأُصول) .

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ، وأن ظهور القرآن حجة ـ استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة أن الصلاة واجبة . وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم .

الحكم : واقعي وظاهري . والدليل : اجتهادي وفقاهتي :

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين :

١ ـ أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال ، كالمثال المتقدم اعني وجوب الصلاة ، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر . ويسمى مثل هذا الحكم

(الحكم الواقعي) . والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي) .

٢ ـ أن يكون ثابتاً للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي ، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية ، أو وجوب الإقامة للصلاة . فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه ، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقلياً ، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك . ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري) . والدليل الدال عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي) .

ومباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي ، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري . ويجمع الكل «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف .

موضوع علم الاصول :

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص ، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه ، وهو استنباط الحكم الشرعي . فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الأدلة الأربعة) فقط ، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، أو باضافة الاستصحاب ، أو باضافة القياس والاستحسان ، كما صنع المتقدمون .

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم ، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين ، فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه .

فائدته :

إن كل متشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلا وله حكم في الشريعة الإسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة . ويعلم أيضاً أن تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري ، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى اعمال النظر وإقامة الدليل ، أي أنها

من العلوم النظرية .

وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدوّن للاستعانة بـه على الاستدلال على إثبات الأحكام الشـرعية ، ففـائدتـه اذن الاستعانـة على الاستدلال لـلأحكام من أدلتها .

تقسيم أبحاثه :

تنقسم مباحث هذا العلم إلى اربعة أقسام[1] :

١ ـ **مباحث الألفاظ** : وهي تبحث عن مداليل الألفـاظ وظواهـرها من جهـة عامـة نظير البحث عن ظهور صيغة إفعل في الوجـوب وظهور النهي في الحـرمة . ونحو ذلك .

٢ ـ **المباحث العقلية** : وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولـو لم تكن تلك الأحكام مدلـولة للفظ ، كـالبحث عن الملازمـة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هـذا البحث باسم مقدمـة الواجب ، وكـالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحـرمة ضـده المعروف بـاسم مسـألـة الضـد ، وكـالبحث عن جـواز اجتمـاع الأمـر والنهي . وغير ذلك .

٣ ـ **مبـاحث الحجة** : وهي مـا يبحث فيها عن الحجيـة والدليليـة ، كالبحث عن حجية خبر الواحد ، وحجية الظواهر ، وحجية ظواهر الكتاب ، وحجية السنة والاجماع والعقل ، وما إلى ذلك .

٤ ـ **مباحث الاصول العملية** : وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي ، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها .

---

(١) وهذا التقسيم حديث تنبـه له شيخنـا العظيم الشيـخ محمد حسين الاصفهـاني قدس سره المتـوفى سنة ١٣٦١ ، أفـاده في دورة بحثـه الأخيـرة . . . وهـو التقسيم الصحيـح الـذي يجمع مسائل علم الاصول ويدخل كـل مسألـة في بابهـا ، فمثلاً مبحث المشتق كـان يعد من المقـدمات وينبغي أن يعـد من مباحث الألفـاظ ، ومقدمـة الـواجب ومسـألـة الأجـزاء ونحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ وهي من بحث الملازمات العقلية . . وهكذا .

فمقاصد الكتاب ـ اذن ـ أربعة . وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى (مباحث التعادل والتراجيح) فالكتاب يقع في خمسة أجزاء[1] إن شاء الله تعالى .

وقبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبية أو لم يبحث عنها .

(١) وقد وضعه المؤلف طاب مثواه بعدئذ في أربعة أجزاء ، حيث ألحق (مباحث التعادل والتراجيح) في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة ، وقد أوضح أسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث .

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها وفيها أربعة عشر مبحثاً :

١ ـ حقيقة الوضع

لا شك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية ، كذاتية دلالة الدخان ـ مثلاً ـ على وجود النار ، وان توهم ذلك بعضهم ، لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة ، مع أن الفارسي مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات . وهذا واضح .

وعليه ، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها . ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية .

٢ ـ من الواضع ؟

ولكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات ؟

قيل : ان الواضع لا بد أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة . وقيل ـ وهو الأقرب إلى الصواب ـ ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص ـ كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم ـ فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به ، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من

مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ ، حتى تكـون لغة خـاصة ، لهـا قواعـدها يتفاهم بها قوم من البشر . وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتـطور عند كل قوم بمـا يحدث فيهـا من التغيير والـزيادة ، حتى قـد تنبثق منها لغـات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة .

وعليه ، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصـه به . ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الـواضع شخصـاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها .

٣ ـ الوضع تعييني وتعيني

ثم ان دلالة الألفاظ على معـانيها الأصـل فيها أن تكـون ناشئـة من الجعل والتخصيص ويسمى الـوضع حينئـذ (تعيينياً) . وقـد تنشأ الـدلالة من اختصـاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنه تألفه الأذهـان بشكل إذا سمـع اللفظ ينتقل السـامع منـه إلى المعنى . ويسمى الوضع حينئذ (تعينياً) .

٤ ـ أقسام الوضع

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى ، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ ، ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصـوره ومعرفتـه بوجـه من الـوجوه ولـو على نحو الاجمـال ، لأن تصور الشيء قـد يكون بنفسـه وقد يكـون بوجهه أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه إذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض مثلاً وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أي شيء هو ، وأكثر ما تعرف عنه ـ مثلاً ـ أنه شيء من الأشياءأو حيوان من الحيوانات . فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصـوره بنفسه وإنما تصورته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا أكثر وأشرت به إليـه . وهذا مـا يسمى في عرفهم (تصور الشيء بوجهه) وهـو كاف لصحـة الحكم على الشيء . وهذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً .

وعلى هذا ، فإنه يكفينا في صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه ، كمـا لو كنا تصورناه بنفسه .

ولما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوره وأن تصوره على نحوين ـ فإنه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصاً أي جزئياً وقد يكون عاماً أي كلياً ، نقول ان الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية :

١ ـ أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي ، أي أن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه . ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص) .

٢ ـ أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي أي أن الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه . ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام) .

٣ ـ أن يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد ذلك الكلي لا نفسه ، أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه ، ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص) .

٤ ـ أن يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئي ، ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام) .

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية ، فنقول : لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى ، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين . ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر ، ومثال الثاني اسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان .

وإنما النزاع وقع في أمرين : الأول في إمكان القسم الرابع ، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه . والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف واسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها على ما سيأتي .

٥ ـ استحالة القسم الرابع

أما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في بيانه : ان النزاع في إمكان ذلك ناشىء من النزاع في إمكان أن يكون الخاص

وجهاً وعنواناً للعام، وذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول ، والمفروض في هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وإنما تصور الخاص فقط ، وإلا لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له العام . ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه كما تقدم .

فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجهاً من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوره كافياً عن تصور العام بنفسه ومغنياً عنه ، لأجل أن يكون تصوراً للعام بوجه .

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك ، فإن العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته . ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث وهو (الوضع العام والموضوع له الخاص) لأنا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراده بوجه ، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني ، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث . بخلاف الأمر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس ذلك الخاص ولا يمكن الوضع للعام لأنا لم نتصوره أصلاً لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه إذ ليس الخاص وجهاً له . ويستحيل الحكم على المجهول المطلق .

٦ ـ وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

أما وقوع القسم الثالث ، فقد قلنا : إن مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من اسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها .

وقبل إثبات ذلك لا بد من (تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم) فنقول : الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الاسماء ثلاثة :

١ ـ إن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الاسماء المسانخة لها في المعنى ، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق . وكذا

معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء ، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية . . . وهكذا .

وإنما الفرق في جهة أخرى : وهي أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره ، أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه ، والاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه .

مثلاً : مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان احدهما لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلاً في نفسه ، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعاً» . والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه ، كما إذا قيل «سرت من النجف» .

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه ، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً ، مع أن المعنى في كليهما واحد . والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط .

ولازم هذا القول أن الوضع والموضوع له في الحروف عامّان . وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمة واختاره المحقق صاحب الكفاية .

٢ ـ ان الحروف لم توضع لمعان أصلاً ، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر ، فكما أن علامة الرفع في قولهم (حدثنا زرارة) تدل على أن زرارة فاعل الحديث كذلك (من) في المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به .

٣ ـ إن الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية ، فإن المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها ، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها .

والصحيح هذا القول الثالث . ويحتاج إلى توضيح وبيان :

إن المعاني الموجودة في الخارج على نحوين :

الأول : ما يكون موجوداً في نفسه ، (كزيد) الذي هو من جنس الجوهر و (قيامه) مثلاً الذي هو من جنس العرض ، فإن كلاً منهما موجود في نفسه . والفرق أن الجوهر موجود في نفسه لنفسه ، والعرض موجود في نفسه لغيره .

الثاني : ما يكون موجوداً لا في نفسه ، كنسبة القيام إلى زيد .

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه : إنه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية ، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها ، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط ، والمفروض أنه موجود مستقل ، فلا بد له من رابط أيضاً . . . وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل ، والتسلسل باطل .

فيعلم من ذلك أن وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له إلا التعلق بالطرفين .

ثم ان الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها ، فحكمة الوضع تقتضي أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة ، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء ، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها . وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه ، أو هيئة لفظية تدل عليه .

مثلاً : إذا قيل «نزحت البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة : احدها نسبة النزح إلى فاعله والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم ، وثانيتها نسبته إلى ما وقع عليه أي مفعوله وهو البئر والدال عليها هيئة النصب في الكلمة ، وثالثتها نسبته إلى المكان والدال عليها كلمة (في) ، ورابعتها نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو) .

ومن هنا يعلم أن الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلاً كلفظة من ، وإلى ، وفي . وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب .

النتيجة :

فقد تحقق مما بيناه أن الحروف لها معان تدل عليها كالاسماء ، والفرق أن المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها ، وان كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالاعراض ، وأما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر . ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي .

بطلان القولين الأولين :

وعلى هذا ، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا معاني لها وكذلك القول الأول القائل إن المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ .

ويرد هذا القول أيضاً أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر ، مع أنه لا يصح بالبداهة حتى على نحو المجاز ، فلا يصح بدل قولنا : زيد في الدار ـ مثلاً ـ أن يُقال زيد الظرفية الدار .

وقد أُجيب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح أحدهما في موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفية إلا عند لحاظ معناه مستقلاً ، ولا يستعمل لفظ (في) إلا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره . ولكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى . وعلى تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام .

زيادة ايضاح :

إذ قد عرفت أن الموجودات[1] منها ما يكون مستقلاً في الوجود ، ومنها ما

---

(١) ينبغي أن يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة أنحاء : موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود ، وموجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس ، وموجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض ، وموجود في غيره وهو أضعفها وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بالرابط . فالأقسام الثلاثة الأولى الموجودات المستقلة ، والرابع ، عداها الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له إلا وجود طرفيه .

يكـون رابطاً بين مـوجودين ـ فـاعلم أن كل كـلام مـركب من كلمتين أو أكثـر إذا ألقيت كلماته بغيـر ارتباط بينهمـا فإن كـل واحد منهـا كلمة مستقلة في نفسهـا لا ارتباط لها بالاخرى ، وإنما الذي يـربط بين المفردات ويؤلفهـا كلامـاً واحداً هـو الحرف أو احدى الهيئات الخاصة . فأنت إذا قلت مثـلاً : أنا . كتب . قلم ـ لا يكون بين هذه الكلمـات ربط وإنما هي مفـردات صرفـة منثورة . أمـا إذا قلت : كتبت بالقلم ـ كان كلاماً واحداً مرتبـطاً بعضه مـع بعض مفهماً للمعنى المقصـود منه . وما حصل هذا الارتبـاط والوحـدة الكلاميـة إلا بفضل الهيئـة المخصوصـة لكتبت وحرف الباء وأل .

وعليـه يصح أن يُقـال إن الحروف هي روابط المفـردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحـدة للمفردات المختلفـة ، شأنهـا شأن النسبـة بين المعاني المختلفـة والرابـطة بين المفاهيم غيـر المربـوطـة . فكمـا أن النسبـة رابـطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها .

وإلى هذا أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين عليه السـلام بقولـه المعروف في تقسيم الكلمـات : «الاسم مـا أنبـأ عن المسمى ، والفعـل مـا انبـأ عن حــركـة المسمى ، والحـرف ما أوجـد معنى في غيره» . فـأشار إلى ان المعـاني الاسمية معان استقلالية ، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وإنما هي تحـدث الربط بين المفردات . ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفـاً جامعـاً صحيحاً مثـل هذا التعريف .

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر أن كـل نسبة حقيقتهـا متقومـة بطرفيهـا على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت ، فكل نسبـة في وجودهـا الرابط مبـاينة لأيـة نسبة أخـرى ولا تصـدق عليهـا ، وهي في حـد ذاتهـا مفهـوم جـزئي حقيقي .

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهومـاً كلياً ينـطبق على كثيرين وهي متقـومة بالطرفين وإلا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة .

ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع ، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها وليس العنوان في نفسه نسبة ، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية . ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها . وبعبارة أخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الأولي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت : الابتداء كان من هذا المكان .

ومن هذا يعلم حال اسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها . فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص .

٧ ـ الاستعمال حقيقي ومجازي

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة) ، واستعماله في غيره المناسب له (مجاز) ، وفي غير المناسب (غلط) . وهذا أمر محل وفاق .

ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان ، أو أن صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم ، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه ، وإلا فلا ؟ .

والارجح القول الثاني ، لأنا نجد صحة استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً ، وان منع منه الواضع ، وعدم صحة استعماله مجازاً في كريه رائحة الفم ـ كما يمثلون ـ وان رخص الواضع . ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد . وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر .

٨ ـ الدلالة تابعة للارادة

قسموا الدلالة إلى قسمين : التصورية والتصديقية :

١ ـ التصورية : وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من

لافظ ، ولو علم أن اللافظ لم يقصده ، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي ، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم ، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط .

٢ ـ **التصديقية** : وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه . وهذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء .

أولاً : على إحراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة ، **وثانياً** : على إحراز أنه جاد غير هازل ، **وثالثاً** : على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به ، **ورابعاً** : على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة .

والمعروف أن الدلالة الأولى (التصورية) معلولة للوضع ، أي أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية . وهذا هو مراد من يقول : «ان الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع» .

والحق أن الدلالة تابعة للإرادة ، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي أعلى الله مقامه ، لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية ، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة ، وان سميت كذلك فانه من باب التشبيه والتجوز ، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره .

والسر في ذلك أن الدلالة حقيقة ـ كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة ـ هي أن يكشف الدال عن وجود المدلول ، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول ، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ .

مثلاً : ان طرقة الباب يُقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار ، باعتبار أن المطرقة موضوعة لهذه الغاية . وتحليل هذا المعنى أن سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة ،

العلم بالطارق وقصده ، ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته . لا أنه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما ، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطرقة من دون أن يسمع طرقة ولا يسمى ذلك دلالة . ولذا ان الطرقة ـ لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً ـ لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وان خطر في ذهن السامع معنى ذلك .

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق ، فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل وأنه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والإفهام ، ومعنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك ، فان كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي ، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع . وبهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطرقة دالة . وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أقيمت على إرادته قرينة .

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق (٢٦/١) بأنها «هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به» . ومن هنا سمي المعنى معنى ، أي المقصود ، من عناه إذا قصده .

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيداً اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلوق ـ مثلاً ـ أو أن الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار ، ونحو ذلك . فإن اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لواضعها ، فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه . أما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فإن المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارىء ولكن لا تكون دالة عنده على أن الطريق مغلوقة أو أن الاتجاه كذا ، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا أن لها الدلالة فعلاً .

٩ ـ الوضع شخصي ونوعي

قد عرفت في المبحث الرابع أنه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك أن المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه وأخرى بوجهه وعنوانه . فاعرف هنا أن اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصياً) . وربما يتصوره بوجهه وعنوانه ، فيسمى الوضع (نوعياً) .

ومثال الوضع النوعي الهيئات ، فإن الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها ، بل إنما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلاً ـ وهي هيئة الفعل الماضي ـ فإن تصورها لا بد أن يكون في ضمن الضاد والراء والباء أو ضمن الفاء والعين واللام في فعل . ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلاً أو زنة فاعل أو غيرهما ، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية .

١٠ ـ وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعة لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها ، واخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء ، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص .

ومن هنا تعرف أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفادة معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي ـ كما قيل ـ بل هو لغو محض . ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع أجزائها . فيعود النزاع حينئذ لفظياً .

١١ ـ علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الإنسان ـ اما من طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل

اللغة ـ أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لأحد في ذلك ، فإنه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز .

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص ، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه ، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة . وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز ـ أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع ـ طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها :

العلامة الأولى ـ التبادر :

دلالة كل لفظ على أي معنى لا بد لها من سبب . والسبب لا يخلو فرضه عن أحد أُمور ثلاثة : المناسبة الذاتية . وقد عرفت بطلانها ، أو العلقة الوضعية ، أو القرينة الحالية أو المقالية . فإذا علم أن الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها من جهة العلقة الوضعية .

وهذا هو المراد بقولهم «التبادر علامة الحقيقة» . والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن كل قرينة .

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب ، وليس هو إلا العلم بالوضع ، لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة لغير العالم بتلك اللغة ، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع . فلو أردنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر ـ لزم الدور المحال . فلا يعقل ـ على هذا ـ أن يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع .

والجواب : ان كل فرد من أية أمة يعيش معها لا بد أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها ، ولا بد أن يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى . فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه ـ فإنه يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى ، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة ، فيرى أن المتبادر من اللفظ الخاص ما

هو من معناه الارتكازي . فيعرف أنه حقيقة فيه .

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه يتوقف على التبادر ، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه .

والحاصل أن هناك علمين : احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الارتكازي .

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع ، واما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة . نعم يكون التبادر امارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة ، يعني أن الإمارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة . مثلاً إذا شاهد الاعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق أذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع ، فلا بد أن يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم . وعليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر والتبادر يتوقف على علم غيره .

العلامة الثانية ـ عدم صحة السلب وصحته ، وصحة الحمل وعدمه :

ذكروا : ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة أنه حقيقة فيه وإن صحة السلب علامة على أنه مجاز فيه .

وذكروا أيضاً : ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز .

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان ، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية :

١ ـ نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعاً) ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه .

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولاً) بما له من المعنى الارتكازي .

ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له . والحمل الأولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار[1] .

وحينئذ إذا أجرينا هذه التجربة فإن وجدنا عند أنفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلاً بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى . وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا أنه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازاً .

٢ ـ إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتغاير مفهوماً .

وحينئذ ، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجوداً سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه[2] أو مطلقاً ، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل . وإن لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان .

٣ ـ نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور . ثم نجرب الحمل ـ وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع ـ فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجوداً . كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق . بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له ، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص ، كلفظ (الصعيد) المردد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص ، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض .

وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية ، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً اما

---

(١) وقد شرحنا الحمل واقسامه في الجزء الأول من المنطق ص ٧٦ من الطبعة الثانية .

(٢) إنما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضية مهملة .

فيه رأساً أو في معنى يشمله ويعمه .

تنبيـه :

إن الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضاً . والجواب عنه نفس الجواب هناك ، لأن صحـة الحمل وصحـة السلب إنما همـا باعتبـار ما للفظ من المعنى المرتكز اجمالاً ، فلا تتوقف العلامة إلا على العلم الارتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي .

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة . وأمـا الجاهـل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر .

العلامة الثالثة ـ الاطراد :

وذكـروا من جملة علامـات الحقيقة والمجـاز الاطراد وعـدمه ، فـالاطـراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز .

ومعنى الاطـراد : إن اللفظ لا تختص صحة استعمـاله بـالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة ، كما لا يختص بمصداق دون مصداق .

والصحيح أن الاطراد ليس علامة للحقيقة ، لأن صحة استعمـال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً سواء كان حقيقة أم مجازاً . فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها .

١٢ ـ الأصول اللفظية

تمهيـد :

إعلم أن الشك في اللفظ على نحوين :

١ ـ الشك في وضعه لمعنى من المعاني .

٢ ـ الشك في المراد منه بعد فـرض العلم بالـوضع ، كـأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله (رأيت أسداً) معناه الحقيقي أو معناه المجازي ، مـع العلم بوضـع لفظ الأسد للحيوان المفترس وبانه غير موضوع للرجل الشجاع .

أمـا النحو الأول : فقـد كان البحث السـابق معقوداً لأجله ، لغـرض بيـان

العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز ، أي المثبتة للوضع أو عدمه . وهنا نقول : ان الرجوع إلى تلك العلامات واشباهها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في إثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت ، ولا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له ، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي ، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز . ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم : «ان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز» .

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب ، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سره فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال ، بينما أن أصالة الحقيقة إنما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع ، كما سيأتي .

وأما النحو الثاني : فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لأجلها . فينبغي الكلام فيها من جهتين :

أولاً : في ذكرها وفي ذكر مواردها .

ثانياً : في حجيتها ومدرك حجيتها .

أما من (الجهة الأُولى) فنقول : أهم الأُصول اللفظية ما يأتي :

١ - اصالة الحقيقة :

ومواردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها ، فيقال حينئذ (الأصل الحقيقة) ، أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي . فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم ، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة ، بأن يقول للمتكلم : لعلك أردت المعنى المجازي ، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع : اني أردت المعنى المجازي .

٢ـ أصالة العموم :

ومورها ما إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه ، فيقال حينئذ (الأصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع .

٣ـ أصالة الاطلاق :

ومورها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد ، فيقال : (الأصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى : ﴿**أحل الله البيع**﴾ فلو شك ـ مثلاً ـ في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ بألفاظ عربية ، فإننا نتمسك بأصالة اطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية .

٤ـ أصالة عدم التقدير :

ومورها ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير ، فالأصل عدمه . ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك . وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ ، فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالأصل (عدم النقل) ، وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فإن الأصل (عدم الاشتراك) ، فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك . أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني ، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملاً لا يتعين في أحد المعنيين إلا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك .

٥ـ أصالة الظهور :

ومورها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف ، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر ، فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه .

وفي الحقيقة أن جميع الاصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل ، لأن اللفظ مع احتمال المجاز ـ مثلاً ـ ظاهر في الحقيقة ، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم ، ومع احتمال التقييد ظاهر في الاطلاق ، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه . فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص . . . وهكذا في باقي الأُصول المذكورة .

فلو عبرنا بدلاً عن كل من هذه الأُصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض ، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور ، فليس عندنا في الحقيقة إلا أصل واحد هو أصالة الظهور . ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز واحتمل ارادة الحقيقة انعكس الأمر ، وكان الأصل من اللفظ المجاز ، بمعنى أن الأصل الظهور ، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذ . وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد .

حجية الأصول اللفظية :

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللفظية ، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب مباحث الحجة . ولكن ينبغي الآن أن نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها ، مكتفين بالإشارة فنقول :

إن المدرك والدليل في جميع الأُصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر ، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الأهمال والاجمال ، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره ، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما .

ولا بد أن الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطاباته على طريقتهم هذه ، وإلا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته ، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدي عنها إلى غيرها . فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أن الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق .

١٣ ـ الترادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك ، بل في وقوعهما في اللغة العربية ، فلا يصغى إلى مقالة من انكرهما . وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان .

ولكن ينبغي أن نتكلم في نشأتهما ، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واضع واحد ، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين ، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين ، فتضع قبيلة ـ مثلاً ـ لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى ، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر . وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك .

والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة ، وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون : لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا . . . وهكذا . فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة. ولا تهمنا الاطالة في ذلك .

استعمال اللفظ في أكثر من معنى :

ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة ، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه .

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة ، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له .

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد ، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة ، وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده . وللعلماء في ذلك أقوال

وتفصيلات كثيرة لا يهمنا الآن التعرض لها . وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال .

الدليل : إن استعمال أي لفظ في معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ ، لكن لا بوجوده الحقيقي ، بل بوجوده الجعلي التنزيلي ، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً . فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة ، أولاً وبالذات ، وإلى المعنى تنزيلاً ، ثانياً وبالعرض[1] فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب . فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم بل للسامع آلة وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً للحاظه ، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه .

وهذا نظير الصورة في المرآة ، فإن الصورة موجودة بوجود المرآة ، والوجود الحقيقي للمرآة ، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً ، وبالعرض . فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فإنما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة وللمرآة بالآلية والتبع . فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون[2] .

وعلى هذا ، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا في معنى واحد ، فإن استعماله في معنيين مستقلاً بان يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه ، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة ، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع ، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين . وهو محال بالضرورة فإن الشيء الواحد لا يقبل إلا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد .

ألا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع

---

(١) راجع عن توضيح الوجود اللفظي للمعنى الجزء الأول من المنطق ص ٢٢ الطبعة الثانية للمؤلف .

(٢) راجع عن توضيح فناء العنوان في المعنون الجزء الأول من المنطق ص ٥٥ من الطبعة الثانية .

المرآة كلها وتنظر ـ في نفس الوقت ـ إلى صورة أخرى تسعها أيضاً . إن هذا لمحال .

وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين ، على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك إلا عنه .

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال ، ثم لحاظه فانياً في معنى آخر في استعمال ثان ، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها ، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها .

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ولو مجازاً مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين . وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين ، ونظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين .

تنبيهان

الأول : انه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين ، فإن المانع وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع ، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر .

الثاني : ذكر بعضهم أن الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع ، بأن يراد من كلمة عينين ـ مثلاً ـ فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة ، فلفظ عين ـ وهو مشترك ـ قد استعمل حال التثنية في معنيين : في الباصرة والنابعة . وهذا شأنه في الإمكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمة عينين بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً ، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق .

واستدل على ذلك بما ملخصه : ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف ، فإذا قيل : عينان فكأنما قيل : عين وعين . وإذ يجوز في قولك (عين وعين) أن تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتهما أعني (عينين) . وكذا الحال في الجمع .

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد . و(الدليل) أن التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدد ، إلا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة ، وهي ـ أي المادة ـ نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع . فإذا قيل (عينان) مثلاً ، فإن أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها أي فردان منها ، وان أريد منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس إليها ، فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة ، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى ، وقد عرفت استحالته .

وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها . فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً إلا أن يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز ، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى (مسمى هذا اللفظ) وإن كان مجازاً ، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى . فإذا قيل (محمدان) فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد) ، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازاً .

١٤ ـ الحقيقة الشرعية

لا شك في أنا ـ نحن المسلمين ـ نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية ، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام ، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية .

هذا لا شك فيه ، ولكن الشك وقع عند الباحثين في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية ، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية ، بل الحقيقة المتشرعية .

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة

عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة . فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية ، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية ، بناء على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور ، إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون ـ على الأقل ـ مجازاً مشهوراً في زمانه (ص) .

والتحقيق في المسألة أن يُقال : إن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعييني أو التعيني :

أما الأول : فهو مقطوع العدم لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل ، لعدم الداعي إلى الاخفاء ، بل الدواعي متظافرة على نقله ، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً .

وأما الثاني : فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام ، لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زماناً معتداً به ـ لاسيما إذا كان المعنى جديداً ـ يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال ، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية .

فلا بد ـ اذن ـ من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الأئمة عليهم السلام .

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي (ص) غير معلوم وإن كان غير بعيد ، بل من المظنون ذلك ، ولكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئاً . غير أنه لا أثر لهذا الجهل ، نظراً إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم ، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة . وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعي ، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه .

على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد ، فإن بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج ، لاسيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس

مرات ، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه (ص) .

الصحيح والأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح والأعم) . فقد وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة . وقبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات :

الأولى : إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ،لأنه قد عرفت ان هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم . ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع ، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز .

فإذا عرفنا ـ مثلاً ـ ان هذه الألفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح ، يستكشف منه أن المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً ، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازاً . كما أنه لو علم انها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك إمارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً ، وإن كان استعماله على نحو المجاز .

الثانية : إن المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة : هي التي تمت أجزاؤها وكملت شروطها ، والصحيح اذن معناه : تام الأجزاء والشرائط ، فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة ، أو الأعم منه ومن الناقص .

الثالثة : إن ثمرة النزاع هي : صحة رجوع القائل بالوضع للاعم ـ المسمى (بالأعمّي) ـ إلى أصالة الاطلاق ، دون القائل بالوضع للصحيح ـ المسمى (بالصحيحي) ـ فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصالة اطلاق اللفظ .

توضيح ذلك :

إن المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما :

١ ـ أن يعلم صدق عنوان المأمور بـه على ذلك المصـداق ، ولكن يحتمل دخـل قيد زائـد في غرض المـولى غير متـوفر في ذلـك المصداق ، كمـا إذا أمر المولى بعتق رقبة ، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة ، ولكن يشك في دخل وصف الإيمان في غرض المولى فيحتمل أن يكـون قيداً للمـأمور به .

فالقاعدة في مثل هـذا : الرجـوع إلى أصالـة الاطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله ، بل يجـوز الاكتفاء في الامتثـال بالمصـداق المشكوك ، فيمتثل في المثال لو أعتق رقبة كافرة .

٢ ـ أن يشـك في صـدق نفس عنـوان المـأمـور بـه على ذلـك المصـداق الخارجي ، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيـد ، ولا ندري ان مـا عدا التـراب هل يسمى صعيداً أو لا فيكون شكنا في صـدق الصعيد على غيـر التراب . وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لإدخـال المصداق المشكـوك في عنوان المـأمور بـه ليكتفى به في مقـام الامتثال ، بـل لا بد من الـرجـوع إلى الأصـول العملية ، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة .

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه ، فإنه في فرض الأمر بالصلاة والشك في أن السورة ـ مثلاً ـ جزء للصلاة أم لا إن قلنـا ان الصلاة اسم للاعم ، كانت المسألة من بـاب الصورة الأولى ، لأنـه بناء على هـذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفـاقد للسـورة وإنما الشـك في اعتبار قيد زائد على المسمى ،فيتمسك حينئذ باطلاق كلام المولى في نفي اعتبـار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها .

وإن قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسـألة من بـاب الصورة الثـانية لأنـه عند الشـك في اعتبار السـورة يشـك في صـدق عنـوان المـأمـور بـه (اعني الصـلاة) على المصداق الفـاقد للسـورة ، إذ عنوان المـأمور بـه هو الصحيـح ، والصحيح هو عنوان المأمور به ، فما ليس بصحيح ليس بصلاة . فالفـاقد للجـزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه . فلا يصح الرجوع إلى أصالة الاطـلاق لنفي اعتبار جـزئية السـورة حتى يكتفى بفاقـدها في

مقام الامتثال ، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى .

المختار في المسألة :

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم . والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد ، وهما إمارتا الحقيقة ـ كما تقدم ـ .

وهم ودفع :

الوهم : قد يعترض على المختار فيقال :

انه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم ، لأن الوضع له يستدعي أن نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له ، كما في اسماء الأجناس . وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده .

ولا شك أن مراتب الصلاة ـ مثلاً ـ الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة ، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه .

توضيح ذلك : ان أي جزء من أجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي ، بناء على القول بالاعم ، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء . وعليه يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه ، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية ، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء لأن أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله .

وكل منهما ـ أي التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة ـ غير معقول إذ ان كل ماهية تفرض لا بد أن تكون متعينة في حد ذاتها وإن كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية ، والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها وهو مستحيل .

الدفع : إن هذا التبادل في الأجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد ، ولا يلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة

بين الأفراد . وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفين فصاعداً ، ويكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعداً ، مع أن الحروف كثيرة ، فربما تتركب الكلمة من الألف والباء كأب ويصدق عليها أنها كلمة ، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها أنها كلمة . . . وهكذا . فكل حرف يجوز أن يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات ، مع صدق اسم الكلمة .

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك : ان الواضع يتصور - أولاً - جميع الحروف الهجائية ، ثم يضع لفظ (الكلمة) بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً . والغرض من التقييد بقولنا (فصاعداً) بيان أن الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين .

ولا يلزم الترديد في الماهية ، فإن الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعداً ، والتبدل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها . وقد يسمى ذلك الكلي في المعين أو الكلي المحصور في أجزاء معينة . وفي المثال أجزاؤه المعينة هي الحروف الهجائية كلها .

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ الصلاة مثلاً ، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة كالحروف الهجائية ، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلاً - فصاعداً ، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه صلاة ، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضاً .

بل الحق أن الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك .

تنبيهان

١ ـ لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

إن ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والإيقاعات كالطلاق والعتق يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين :

١ ـ أن تكـون موضـوعة لـلأسباب التي تسبب مثـل الملكيـة والـزوجيـة والفـراق والحرية ونحوها . ونعني بالسبب انشاء العقد والإيقاع ، كـالايجاب والقبـول معاً في العقود ، والايجاب فقط في الايقاعـات . وإذا كانت كـذلك فـالنزاع المتقدم يصح أن تفرضه في ألفـاظ المعامـلات من كونهـا اسامي لخصـوص الصحيحة أعني تامـة الأجزاء والشـرائط المؤثرة في المسبب ، أو لـلاعم من الصحيحة والفاسدة . ونعني بالفاسدة ما لا يؤثر في المسبب اما لفقدان جـزء أو شرط .

٢ ـ أن تكـون موضـوعة للمسببـات ، ونعني بـالمسبب نفس الملكيـة والـزوجيـة والفـراق والحريـة ونحوهـا . وعلى هذا فـالنزاع المتقـدم لا يصح فـرضه في المعاملات ، لأنها لا تتصف بالصحة والفساد ، لكونها بسيطة غير مـركبة من أجزاء وشرائط ، بـل إنما تتصف بـالوجـود تارة وبـالعدم أخـرى . فهذا عقـد البيع ـ مثلاً ـ إما أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبـر في صحة العقـد أو لا ، فـإن كـان الأول اتصف بـالصحـة وإن كـان الثـاني اتصف بـالفسـاد . ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعـدم لأنها تـوجد عنـد صحة العقد ، وعند فساده لا توجد أصلاً لا انها توجد فاسـدة . فإذا أريـد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها .

٢ ـ لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلا في الجملة

قـد عرفت أنـه على القول بـوضع ألفـاظ (العبـادات) للصحيحـة لا يصـح التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها ، جزءاً كـان أو شرطـاً ، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد لـه . واحراز صـدق الاسم على الفاقـد شرط في صحة التمسك بالاطلاق .

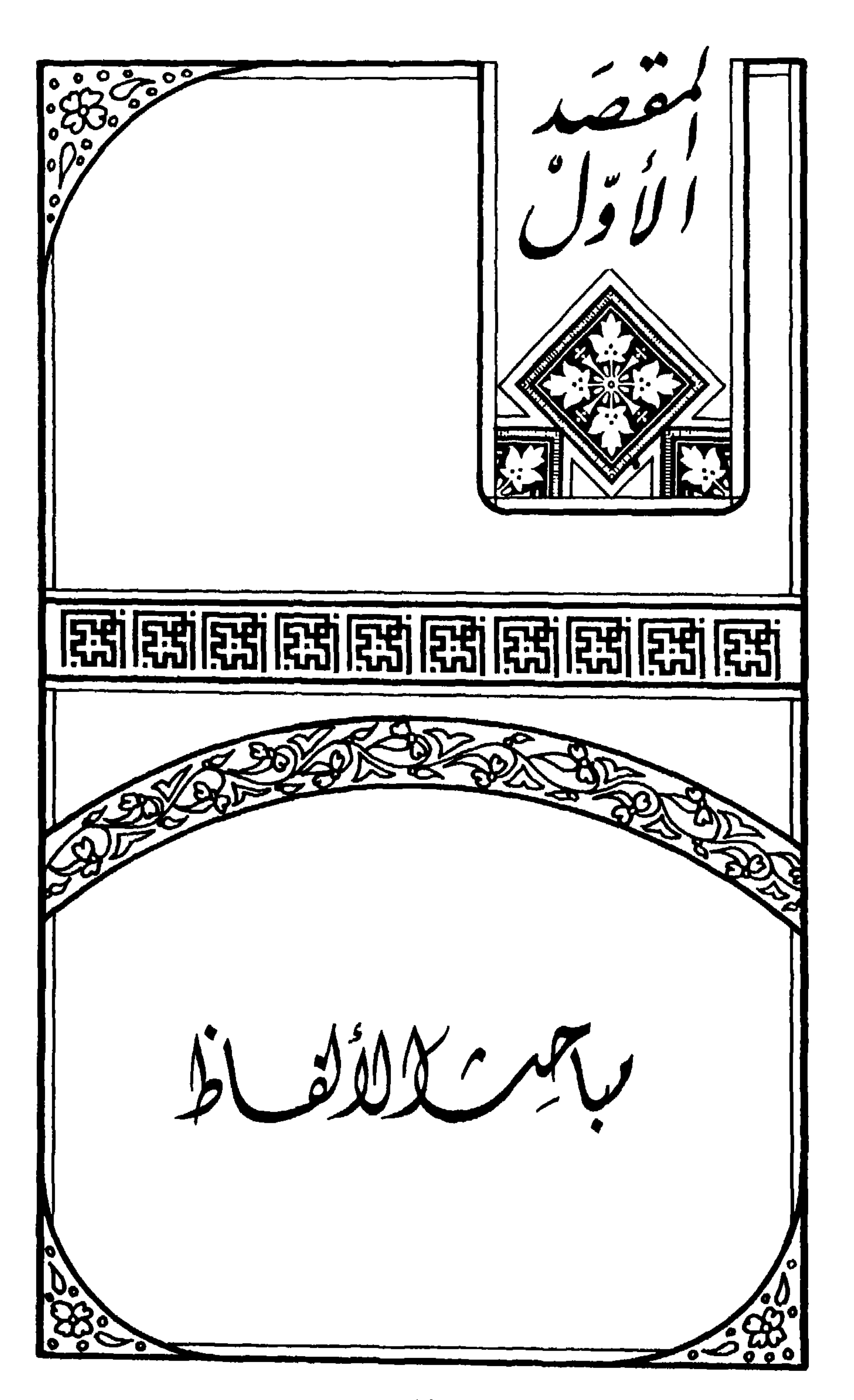
إلا أن هـذا الكلام لا يجـري في ألفاظ (المعـاملات) ، لأن معـانيهـا غيـر مستحدثة ، والشارع بالنسبـة إليها كـواحد من أهـل العرف ، فـإذا استعمل أحـد ألفـاظها فيحمـل لفظه على معنـاه الظاهـر فيـه عنـدهم إلا إذا نصب قـرينـة على خلافه .

فإذا شككنا في اعتبار شيء ـ عند الشارع ـ في صحة البيع مثلاً ، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه ، فإنه يصح التمسك باطلاقه لدفع هذا الاحتمال ، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح ، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام ، لا عند الشارع . فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوعة ـ حسب الفرض ـ للصحيح ، على المصداق المجرد عن القيد . وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للاعم .

نعم إذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضاً ، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال ، بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات) ، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة . وأما على القول بالاعم ، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال .

فتظهر ثمرة النزاع ـ على هذا ـ في ألفاظ المعاملات أيضاً ، ولكنها ثمرة نادرة .

* * *



المقصد الأول

مباحث الألفاظ

تمهيـد :

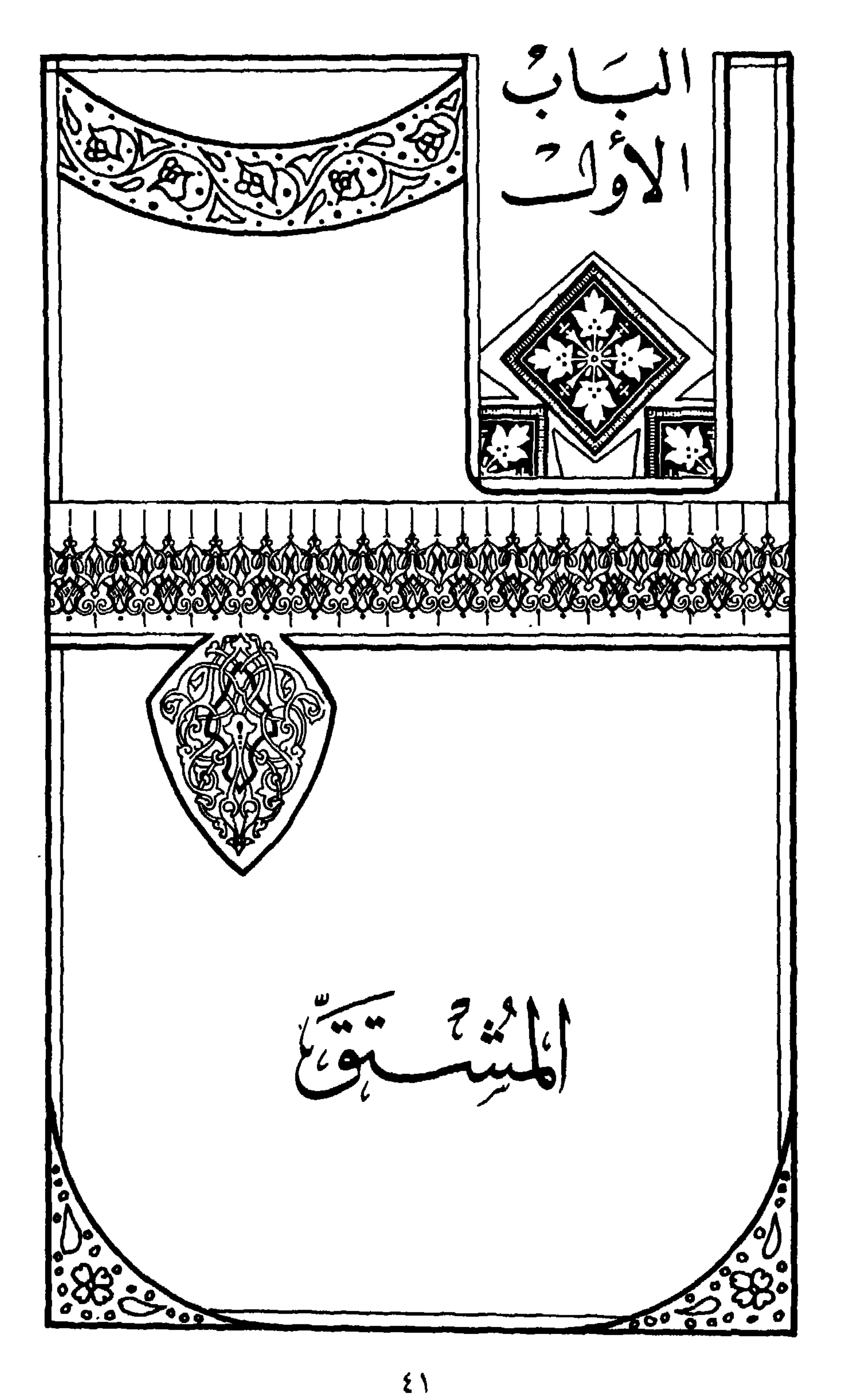
المقصود من (مباحث الألفاظ) تشخيص ظهور الألفاظ من ناحيـة عامـة إما بالوضع أو باطلاق الكلام ، لتكـون نتيجتها قـواعد كليـة تنقح صغـريات «أصـالة الـظهور» التي سنبحث عن حجيتهـا في المقصـد الثـالث . وقـد سبقت الإشـارة إليها .

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع ، سـواء كـانت هيئـات المفـردات كهيئـة المشتق والأمـر والنهي ، أو هيئـات الجمـل كالمفاهيم ونحوها .

أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها ـ مع أنهـا تنقح أيضاً صغريات أصالة الظهور ـ فإنه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها . فلذا لا يبحث عنهـا في علم الأصول . ومعـاجم اللغة ونحـوهـا هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها .

وعلى أي حال ، فنحن نعقد (مباحث الألفاظ) في سبعة أبواب :

١ ـ المشتق .
٢ ـ الأوامر .
٣ ـ النواهي .
٤ ـ المفاهيم .
٥ ـ العام والخاص .
٦ ـ المطلق والمقيد .
٧ ـ المجمل والمبين .



الباب الأول

المشتق

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق : في أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس ، أو أنه حقيقة في كليهما ، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما .

بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل .

- ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول .
- وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني .

والحق هو القول الأول . وللعلماء أقوال أُخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي .

وأهم شيء يعنينا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات . ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالاً له فنقول :

انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس ، فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس ، لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس ، بل كان مسخناً . ومن قال بالثاني لا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضاً ، لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز .

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أُمور مذللة لتلك الصعوبة ، ثم نذكر القول المختار ودليله :

١ ـ ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟

اعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد ، ومرادهم واضح . ولكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه .

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وإن كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد ، كلفظ الزوج والأخ والرق ونحو ذلك . ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحويين .

والسر في ذلك أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان :

١ ـ أن يكون جارياً على الذات ، بمعنى أنه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها ، نحو اسم الفاعل ، واسم المفعول ، وأسماء المكان والآلة وغيرهما ، وما شابه هذه الأمور من الجوامد . ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال ولا المصادر ، لأنها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً لها ، وإن كانت تسند إليها .

٢ ـ ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة ـ ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون النزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات ـ بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة ، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى ، والذات تلك الذات في كلا الحالين .

وإنما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس . وإلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازاً .

وعلى هذا ، لو كان المشتق من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها ، فلا يدخل في محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق ، مثلما لو

كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات ، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالإرادة .

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة ، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة ، فيقال : هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا ؟ . أما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فإنها لا تدخل في محل النزاع ، لأن الذات وهي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها ، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها ، لا حقيقة ولا مجازاً . وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقة ، إذ لم يكن متلبساً بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس .

* * *

وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وإن كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً . ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للافعال والمصادر .

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات ، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجية المتاصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود ، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الأمور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية .

٢ ـ جريان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان ، لأنه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف ، مع أن زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات ، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق ، فلا تبقى ذات مستمرة . فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها ، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف .

والجواب : ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص ، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً ، فمعنى (المضرب) مثلاً : الذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب ، والظرف أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً ، ويتعين أحدهما بالقرينة . والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين ، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات .

والخلاصة : ان النزاع حينئذ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان . ويكفي في صحة الوضع للأعم امكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه ، وان امتنع الفرد الآخر .

٣ ـ اختلاف المشتقات من جهة المبادىء

وقد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات ، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي ، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن ، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم . ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ ـ من غير شك ـ ، وذلك نحو صدقها على من كان نائماً ـ مثلاً ـ مع أن النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى . وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها .

والجواب عن ذلك : إن هذا التوهم منشأه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات ، لأنه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات ، وثالثة من الحرف والصناعات . (مثلاً) : اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً ، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه . وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضي البلد ، فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلاً أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً ، بل بمعنى أن له ملكة العلم أو منصب

القضاء ، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالاً وان كان نائماً أو غافلاً . نعم يصح أن نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة ، وحينئذٍ يجري النزاع في أن وصف القاضي ـ مثلاً ـ هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء .

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار .

والخلاصة : ان الزوال والانقضاء في كل شيء بحسبه ، والنزاع في المشتق إنما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادىء المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافاً كثيراً .

٤ ـ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء .

والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي بلا تجوز إذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ ، كما إذا قلنا : كان عالماً أو سيكون عالماً ، فإن ذلك حقيقة بلا ريب ، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً : الرماد كان خشباً أو الخشب سيكون رماداً . فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في اطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز ؟ .

نقول : إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد اطلاق المشتق فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبس ، أي أن الاطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذي هو حال النطق غالباً ، كأن تقول مثلاً : (زيد عالم فعلاً) أي أنه الآن موصوف بأنه عالم ، لأنه كان فيما مضى عالماً ، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخناً .

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور :

١ ـ إن اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً ، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل . وذلك بالاتفاق .

٢ ـ إن اطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد ، مجاز بلا إشكال ، وذلك بعلاقة الأول أو المشارفة . وهذا متفق عليه أيضاً .

٣ ـ إن إطلاقه على الذات فعلاً ـ أي بلحاظ حال النسبة والإسناد ـ لأنه كان متصفاً به سابقاً ، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بأنه حقيقة وقال آخرون بأنه مجاز .

المختار :

إذا عرفت ما تقدم من الأمور ، فنقول :

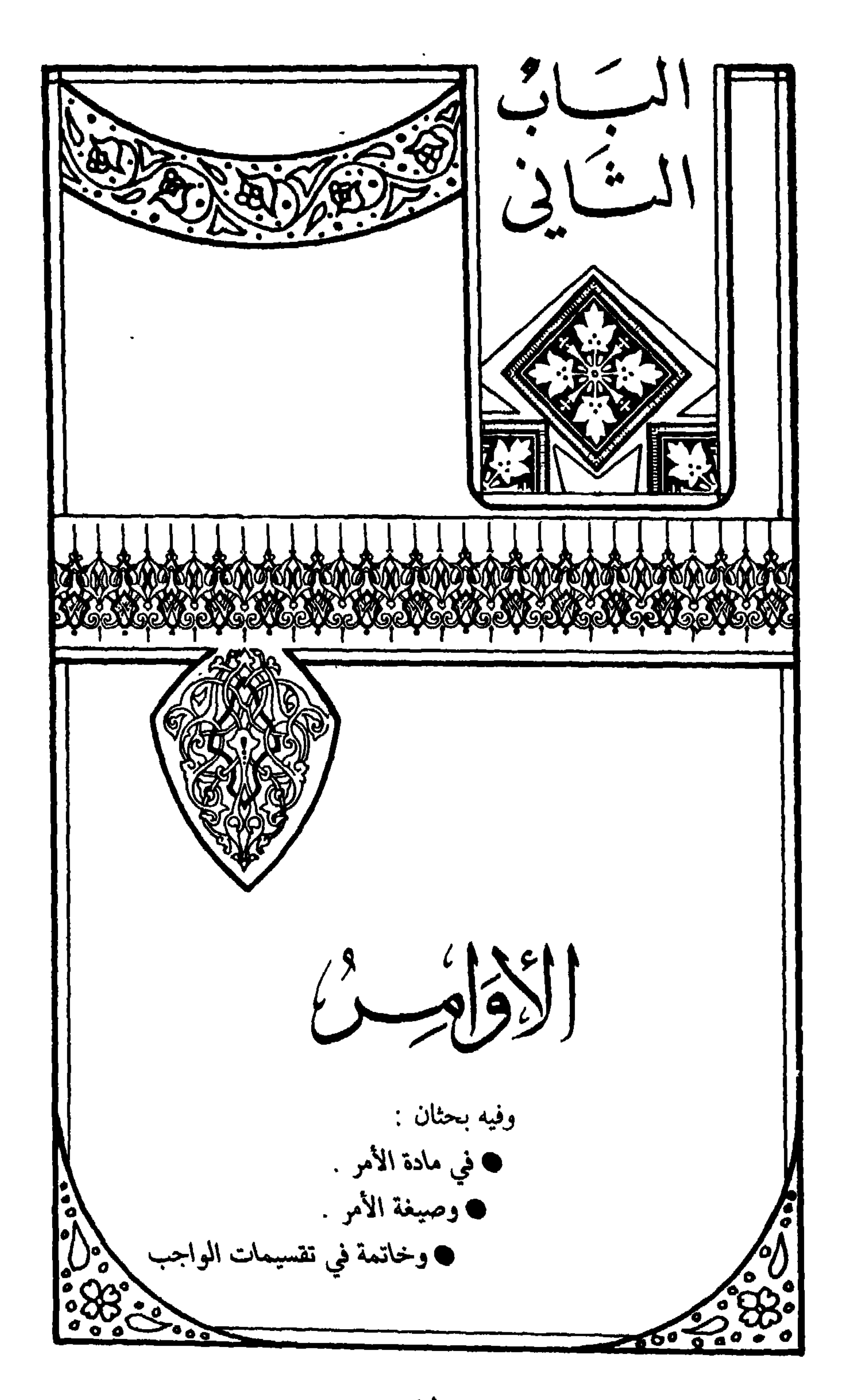
الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ، ومجاز في غيره .

و (دليلنا) التبادر وصحة السلب عمن زال عنه الوصف ، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل : انه قائم . ولا لمن هو جاهل بالفعل : انه عالم . وذلك لمجرد أنه كان قائماً أو عالماً فيما سبق . نعم يصح ذلك على نحو المجاز ، أو يقال : انه كان قائماً أو عالماً ، فيكون حقيقة حينئذ ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس .

وعدم تفرقة بعضهم بين الاطلاق بلحاظ حال التلبس ، وبين الاطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للأعم ، إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أن التلبس قد مضى ، ولكنه غفل عن أن الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس ، فلم يستعمله ـ في الحقيقة ـ إلا في خصوص المتلبس بالمبدأ ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهداً له .

ثم انك قد عرفت ـ فيما سبق ـ أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية ، أو على نحو الملكة أو الحرفة . فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الأعم ـ كما قيل ـ وذلك لأن المبدأ فيه

أخذ على نحو الحرفة أو الملكة ، وهذا لم يزل تلبسه بـه حين النومِ أو الـراحة . نعم إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجـازاً ، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما قيل : هذا طبيبنا بالأمس ، بأن يكون قيد (بالأمس) لبيان حال التـلبس . فإن هـذا الاستعمال لا شـك في كونـه على نحو الحقيقـة . وقد سبق بيان ذلك .



الباب الثاني

الأوامر

وفيه بحثان :

- في مادة الأمر .
- وصيغة الأمر .
- وخاتمة في تقسيمات الواجب

المبحث الأول

مادة الأمر

وهي كلمة (الأمر) المؤلفة من الحروف (أ . م . ر) وفيها ثلاث مسائل

١ ـ معنى كلمة الأمر

قيل : إن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة ، كالحادثة والشأن والفعل ، كما تقول (جئت لأمر كذا) ، أو (شغلني أمر) أو (أتى فلان بأمر عجيب) .

ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها ، وهو مفهوم (الشيء) .

فيكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط : (الطلب) و (الشيء) .

والمراد من الطلب : إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به[1] فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا تسمى طلباً . والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمراً ، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم .

والمراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الاطلاق ، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً ، فإن الشيء لا يقال له (أمر) إلا إذا كان من الأفعال والصفات ، ولذا لا يقال : «رأيت أمراً» إذا رأيت

---

(١) والظاهر أن تفسير بعض الاصوليين للفظ الأمر بأنه (الطلب بالقول) ليس القصد منه أن لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه ، بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى . فإن الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما .

إنساناً أو شجراً أو حائطاً . ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدثي أي المعنى المصدري بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه . يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى : الاسم المصدري ، أي ما يدل عليه اسم المصدر . ولذا لا يشتق منه فلا يقال : (أمر . يأمر . آمر . مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشيء ، ولو كان معنى حدثياً لاشتق منه .

بخلاف الأمر بمعنى الطلب فإن المقصود منه المعنى الحدثي وجهة الصدور والإيجاد ، ولذا يشتق منه فيقال : (أمر . يأمر . آمر . مأمور) .

والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين : الطلبوالشيء ، لا أنه موضوع للجامع بينهما :

١ - إن (الأمر) - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه ، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء . والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع .

٢ - إن (الأمر) بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «أُمور» واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع .

٢ - اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب ، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص . والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني ، فيعتبر فيه العلو في الآمر .

وعليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمراً ، بل يسمى (استدعاء) . وكذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمراً ، بل يسمى (التماساً) ، وان استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة .

أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو .

كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي ، ولا يصح

اطلاق الأمر على الطلب من غير العالي إلا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى .

٣ ـ دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى (الطلب) على الوجوب ، فقيل : انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي . وقيل : للأعم منه ومن الطلب الندبي . وقيل مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً . وقيل غير ذلك .

والحق عندنا أنه دال على الوجوب وظاهر فيه ، فيما إذا كان مجرداً وعارياً عن قرينة على الاستحباب . وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة «الأمر» ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر .

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور ، فقد قيل : ان معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظ الأمر . وقيل : مأخوذ قيداً في المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذاً في الموضوع له .

والحق أنه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه . بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر ، فإن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره ، قضاء لحق المولوية والعبودية ، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته .

فليس المدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالي ، ولكن العقل هو الذي يلزم العبد الانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى مالم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك .

وعليه فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ . فليس هو موضوعاً للوجوب ، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والندب ، لأن الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له .

* * *

المبحث الثاني

صيغة الأمر

١ـ معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر ، أي هيئته ، كصيغة إفعل ونحوها[1] : تستعمل في موارد كثيرة : (منها) البعث ، كقوله تعالى : ﴿فأقيموا الصلاة﴾ . ﴿أوفوا بالعقود﴾ .

و(منها) التهديد ، كقوله تعالى : ﴿اعملوا ما شئتم﴾ .

و (منها) التعجيز ، كقوله تعالى : ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ .

وغير ذلك ، من التسخير ، والإنذار ، والترجي ، والتمني ، ونحوها . ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد ، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني ، لأن الهيئة مثل «إفعل» شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لإفادة معان مستقلة ، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية .

وعليه ، فالحق أنها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة ، والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة ، مثل الضرب والقيام والقعود في اضرب وقم واقعد ، ونحو ذلك . وحينئذ ينتزع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب .

فقولنا : «اضرب» ، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم

---

(١) المقصود بنحو صيغة إفعل: أية صيغة وكلمة،تؤدي مؤداها في الدلالة على الطلب والبعث ، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قولنا : (تصلي . تغتسل . أطلب منك كذا) أو جملة اسمية نحو(هذا مطلوب منك) أو اسم فعل نحو : صه ومه ومهلاً ، وغير ذلك .

والمخاطب ، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه ، وجعل الداعي في نفسه للفعل .

وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية ، وان شئت فسمها النسبة البعثية ، لغرض إبراز جعل المأمور به ـ أي المطلوب ـ في عهدة المخاطب ، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه . ما شئت فعبر .

غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم ، (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به ، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعي ، أو إن شئت فقل يكون مصداقاً للطلب ، فإن المقصود واحد . و(أخرى) يكون الداعي له هو التهديد ، فيكون مصداقاً للتهديد ويكون تهديداً بالحمل الشائع . و (ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزاً بالحمل الشائع . . . وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها .

وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه ، فإنا نريد أن نقول بنص العبارة : ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها ـ كما ظنه القوم ـ لا معاني حقيقية ولا مجازية . بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبة الطلبية الخاصة ، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثاً بالحمل الشائع وأخرى تهديداً بالحمل الشائع وهكذا . لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب .

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه ، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي .

٢ ـ ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي كيفيته على أقوال . والخلاف يشمل صيغة إفعل وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر .

والأقوال في المسألة كثيرة ، وأهمها قولان :

أحدهما : إنها ظاهرة في الوجوب ، اما لكونها موضوعة فيه ، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد .

ثانيهما : إنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو ـ أي القدر المشترك ـ مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما .

والحق أنها ظاهرة في الوجوب ، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وإن الوجوب أظهر أفراده .

وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر على ما تقدم هناك ، من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه ، قضاء لحق المولوية والعبودية ، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به . وبدون الترخيص فالأمر لو خلي وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة .

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية ، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية . إذ صيغة الأمر ـ كمادة الأمر ـ لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقياً ولا مجازياً ، لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفياته وأحواله . وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الأمر أن الصيغة لا تدل إلا على النسبة الطلبية كما تقدم ، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي ، وكذا الندب .

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه . واستفادة الوجوب ـ على تقدير تجردها عن القرينة على اذن الأمر بالترك ـ إنما هو بحكم العقل كما قلنا ، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى .

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة

وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر . ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل ، أو تأويله بإرادة مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الأحاديث فإنه تجوز ـ على تقديره ـ لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة .

تنبيهان

الأول : ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب .

اعلم أن الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة إفعل في ظهورها في الوجوب ، كما أشرنا إليه سابقاً ، بقولنا «صيغة إفعل وما شابهها» .

والجملة الخبرية مثل قول : «يغتسل . يتوضأ . يصلي» بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك .

والسر في ذلك أن المناط في الجميع واحد ، فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان ، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه .

بل ربما يقال ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد ، لأنها في الحقيقة اخبار عن تحقيق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه .

الثاني : ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه .

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر ـ أي المنع ـ أو عند توهم الحظر ، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء ، ثم قال له : إشرب الماء . أو قال ذلك عندما يتوهم المريض أنه ممنوع منه ومحظور عليه شربه .

وقد اختلف الأُصوليون في مثل هذا الأمر انه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الإباحة ، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها ، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع ؟ على أقوال كثيرة .

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط .

والوجه في ذلك : انك قد عرفت أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك . ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب ، لأنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر .

وأوضح من هذا أن نقول : ان مثل هـذا الأمر هـو إنشاء بـداعي الترخيص في الفعل والإذن به ، فهو لا يكون إلا ترخيصاً وإذناً بالحمل الشائع . ولا يكون بعثاً إلا إذا كان الإنشاء بداعي البعث . ووقوعه بعد الحظر أو تـوهمه قـرينة على عـدم كونـه بداعي البعث ، فـلا يكون دالاً على الـوجـوب . وعـدم دلالتـه على الإباحة بطريق أولى . فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو إمارة .

مثاله قوله تعالى : ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام فلا يدل على وجوب الصيد .

نعم لـو اقترن الكـلام بقرينـة خاصـة على أن الأمر صـدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة . ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه ، فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجـرداً عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة .

٣ ـ التعبدي والتوصلي

تمهيـد :

كـل متفقه يعـرف أن في الشريعـة المقـدسـة واجبـات لا تصـح ولا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قربية إلى وجه الله تعالى .

وكونها قربية إنما هو بإتيانها بقصد امتثـال أوامرهـا أو بغيره من وجـوه قصد القـربة إلى الله تعـالى ، على ما ستـأتي الإشارة إليهـا . وتسمى هذه الـواجبـات (العباديّات) أو(التعبديات) كالصلاة والصوم ونحوها .

وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) وهي التي تسقط أوامرهـا بمجرد وجودها وان لـم يقصد بها القربة ، كانقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتـطهير

الثوب والبدن للصلاة ، ونحو ذلك .

وللتعبدي والتوصلي تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء . وهو أن التوصلي : (ما كان الداعي للأمر به معلوماً) وفي قباله التعبدي وهو : (ما لم يعلم الغرض منه) . وإنما سمي تعبدياً لأن الغرض الداعي للمأمور ليس إلا التعبد بأمر المولى فقط . ولكن التعريف غير صحيح إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدي والتوصلي ، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصلياً بالمعنى الأول ، كما يقولون مثلاً : (نعمل هذا تعبداً) ويقولون : (نعمل هذا من باب التعبد) أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحة فيه .

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدي ـ المصطلح الأول ـ فإن علم حال واجب بأنه تعبدي أو توصلي فلا إشكال ، وإن شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً ؟ فيه خلاف بين الأصوليين . وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور :

(أ) منشأ الخلاف وتحريره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في امكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر ـ كالصلاة مثلاً ـ قيداً له على نحو الجزء أو الشرط ، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة ، بهذا القيد ، كقيد الطهارة فيها إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي .

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد ـ وهو قصد القربة ـ كان مقتضى الأصل عنده التوصلية ، إلا إذا دل دليل خاص على التعبدية ، كسائر القيود الأخرى ، لما عرفت أن اطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد ، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (أصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد .

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق ، لأن الاطلاق ليس إلا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد ، لأن التقابل بينهما

من بـاب تقابـل العدم والملكـة (الملكـة هي التقييـد وعـدمهـا الاطـلاق) . وإذا استحالت الملكة استحال عدمهـا بما هـو عدم ملكـة ، لا بما هـو عدم مـطلق . وهذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه إرادة الإطلاق ، فإن عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد ، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده .

وبعد هذا نقول : إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المـولى وما تعلق بـه غـرضه واقعـاً ، ولم يمكن له بيـانه . . . فـلا محالـة يرجـع ذلك إلى الشـك في سقوط الأمر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد الاشكوك . وعند الشك في سقـوط الأمـر ـ أي في امتثالـه ـ يحكم العقل بلزوم الإتيـان به مـع القيد المشكـوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف ، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقيناً فلا بـد من احـراز الفـراغ منـه في حكم العقـل . وهـذا معنى مـا اشتهـر في لسـان الاصوليين من قولهم : (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) .

وهذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط .

(ب) محل الخلاف من وجوب قصد القربة

ان محل الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمـر في المأمـور به .

وأمـا غير قصـد الامتثال من وجـوه قصد القـربة ، كقصـد محبوبيـة الفعـل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوباً للآمر ومرغوباً فيه عنده ، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمـره بل رجاءاً لرضاه ، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة فإن كل هذه الوجـوه لا مانـع قطعاً من أخذها قيداً للمأمـور به ، ولا يلزم المحـال الذي ذكـروه في أخذ قصـد الامتثال على ما سيأتي .

ولكن الشأن في أن هذه الوجوه هل هي مأخـوذة في المأمـور به فعـلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة إلا بها ؟ .

الحق أنه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به . والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبـادة ـ كالصـلاة مثلاً ـ إذا أتى بهـا بداعي أمـرها مـع عدم

قصد الوجوه الأخرى . ولـو كان غيـر قصد الامتثـال من وجوه القـربة مـأخوذاً في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بـداعي أمرهـا بدون قصد ذلك الوجه .

فالخلاف ـ اذن ـ منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال واستحالته .

(جـ) الاطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب

ان كل واجب في نفسه لـه تقسيمات بـاعتبار الخصـوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج ، مثلاً : الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى :

١ ـ ذات سورة ، وفاقدتها .
٢ ـ ذات تسليم ، وفاقدته .
٣ ـ صلاة عن طهارة ، وفاقدتها .
٤ ـ صلاة مستقبل بها القبلة ، وغير مستقبل بها .
٥ ـ صلاة مع الساتر وبدونه .

وهكـذا يمكن تقسيمهـا إلى مـا شـاء الله من الأقسـام بمـلاحـظة أجـزائهـا وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه .

وتسمى مثـل هـذه التقسيمـات : «التقسيمـات الأولية»، لأنهـا تقسيمـات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء بهـا ، وتقابلهـا «التقسيمات الثانوية» التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً وسيأتي ذكرها .

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأولية للواجب فالحكم بالـوجوب بـالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة :

١ ـأن يكون مقيداً بوجودها ، ويسمى بـ«شرط شيء» مثل شرط الطهارة والسـاتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرهـا من أجزاء وشـرائط بالنسبـة إلى الصلاة .

٢ ـ أن يكـون مقيداً بعـدمها ، ويسمى بـ«شـرط لا» ، مثل شـرط الصلاة بعـدم الكلام والقهقهة والحديث ، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة .

٣ ـ أن يكون مطلقاً بالنسبة إليهما أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى «لا بشرط» ، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت ، فإن وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه .

هذا في مرحلة الواقع والثبوت ، وأما في مرحلة الإثبات والدلالة ، فإن الدليل الذي يدل على وجوب شيء إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك ، وإن لم يكن الدليل متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً ، فإن المرجع في ذلك هو اصالة الاطلاق ، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الاطلاق على ما سيأتي في بابه ـ وهو باب المطلق والمقيد ـ ، وبأصالة الاطلاق يستكشف ان إرادة المتكلم الآمر متعلقة بالمطلق واقعا ، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلا على نحو اللابشرط .

(د) عدم امكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

والخلاصة أنه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأولية .

ثم ان كل واجب ـ بعد ثبوت الوجوب وتعليق الأمر به واقعاً ـ ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره ، وما يؤتى به لابداعي أمره . ثم ينقسم أيضاً إلى معلوم الواجب ومجهوله .

وهذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية» ، لأنها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً ، إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة ـ مثلاً ـ بداعي أمرها ، لأن المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده . وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم .

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد المأمور به ، لأن قصد امتثال الأمر ـ مثلاً ـ فرع وجود الأمر ، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيداً به ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر ، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر ، فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً . وهذا خلف ، أو دور .

وإذا استحال التقييد استحال الاطلاق أيضاً ، لِما قلنا سابقاً ان الاطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض إلا في مورد قابل للتقييد . ومع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الاطلاق .

النتيجة

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع ، فنقول :

قد اختلف الاصوليون في أن الأصل في الواجب ـ إذا شك في كونه تعبدياً أو توصلياً ـ هل أنه تعبدي أو توصلي ؟ .

ذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون عبادية إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربة في المأمور به ، لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض . وقد تقدم ذلك في الأمر الأول . فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا وهي تقتضي العبادية .

وذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية ، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر ، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة ، بل نتمسك لذلك باطلاق المقام .

توضيح ذلك : إنه لا ريب في أن المأمور به اطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقاً ، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيداً ، وإلا فلا .

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به ـ كما في التقسيمات الأولية ـ .

أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيداً ـ كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال ـ فلا يصح من الآمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمن للأمر ، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه ، ولو بإنشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن

القيد ، والثاني يتعلق بالقيد .

مثلاً : لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعي أمرها ، فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية . . . فلا بدَّ له (أي الآمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول ، مبيناً ذلك بصريح العبارة .

وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً ، لأنهما ناشئان من غرض واحد ، والثاني يكون بياناً للأول ، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأول بامتثاله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها ، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وان لم يسم تقييداً اصطلاحاً .

إذا عرفت ذلك ، فإذا أمر المولى بشيء ـ وكان في مقام البيان ـ واكتفى بهذا الأمر ، ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال ، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض ، وإلا لبينه بأمر ثان . وهذا ما سميناه باطلاق المقام .

وعليه ، فالأصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل أنها تعبدية .

٤ ـ الواجب العيني واطلاق الصيغة

الواجب العيني : (ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية والصوم . ويقابله الواجب الكفائي ، وهو : (المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي ، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه . وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما .

وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول : ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك ، وان لم يدل فإن اطلاق صيغة إفعل تقتضي أن يكون عينياً سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به ، فإن العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير .

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي ، فإذا لم ينصب المولى قرينة على إرادته ـ كما هو المفروض ـ يعلم أن مراده الوجوب العيني .

٥ ـ الواجب التعييني واطلاق الصيغة

الواجب التعييني : هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه» كالصلاة اليومية . ويقابله الواجب التخييري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم شهر رمضان ، المخيرة بين اطعام ستين مسكيناً ، وصوم شهرين متتابعين ، وعتق رقبة . وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعييني والتخييري .

فإذا علم واجب أنه من أي القسمين فذاك ، وإلا فمقتضى اطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به ، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر ، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود .

٦ ـ الواجب النفسي واطلاق الصيغة .

الواجب النفسي : هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر» كالصلاة اليومية . ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة ، لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء .

فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فمقتضى اطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شيء آخر أم لا أنه واجب نفسي . فالاطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية .

٧ ـ الفور والتراخي

اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال :

١ ـ إنها موضوعة للفور .
٢ ـ إنها موضوعة للتراخي .
٣ ـ إنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي .
٤ ـ إنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للاعم منهما ،بل لا دلالة لها على

أحدهما بوجه من الوجوه . وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات .

والحق هو الاخير . والدليل عليه : ما عرفت من أن صيغة إفعل إنما تدل على النسبة الطلبية ، كما أن المادة لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية . وعليه ، فلا دلالة لها ـ لا بهيئتها ولا بمادتها ـ على الفور أو التراخي . بل لا بد من دال آخر على شيء منهما ، فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي .

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة ، أما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص . وقد ذكروا لذلك آيتين :

الأولى : قوله تعالى في سورة آل عمران ١٢٧ : ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم**﴾ . وتقريب الاستدلال بها أن المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها ، وهو الإتيان بالمأمور به ، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها . وعليه فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً لما مر من ظهور صيغة إفعل في الوجوب .

الثانية : قوله تعالى في سورة البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣ : ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾ فإن الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فوراً .

والجواب : عن الاستدلال بكلتا الآيتين : ان الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً ، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضاً . ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها ، كيف وهي يجوز تركها رأساً . وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام . فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات .

بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة إفعل

فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب ، نظراً إلى أنا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات ، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها . ولا شك أن الإتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجناً . فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلاً : «بعت أموالي» ، ثم يستثني واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل : لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجناً لا يصدر عن حكيم عارف .

إذن ، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب .

٨ ـ المرة والتكرار(*)

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة إفعل على المرة والتكرار على أقوال ، كاختلافهم في الفور والتراخي . والمختار هنا كالمختار هناك ، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار ، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي . فلا بد من دال آخر على كل منهما .

أما الاطلاق فإنه يقتضي الاكتفاء بالمرة . وتفصيل ذلك :

ان مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار) :

١ ـ أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط ، بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوماً ، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر ، ولو بفرد واحد . ولا محالة ـ حينئذ ـ ينطبق المطلوب قهراً على أول وجوداته ، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامتثال يكون بالوجود

(*) المرة والتكرار لهما معنيان : (الأول) الدفعة والدفعات ، (الثاني) الفرد والأفراد . والظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الأول . والفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة ، وقد تتحقق بأفراد متعددة إذا جيء بها في زمان واحد . فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقاً ، كما أن الافراد أعم مطلقاً من الدفعات ، لأن الافراد ـ كما قلنا ـ قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات .

الأول ، ويكون الثاني لغواً محضاً ، كالصلاة اليومية .

٢ ـ أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة ، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلاً ، كتكبيرة الاحرام للصلاة فإن الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للاولى وهي تقع باطلة .

٣ ـ أن يكون المطلوب الوجود المتكرر ، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع ، فلا يحصل الامتثال بالمرة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة ، واما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان ، فلكل مرة امتثالها الخاص .

ولا شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة . فلو أطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين ـ وهو في مقام البيان ـ كان اطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول . وعليه يحصل الامتثال ـ كما قلنا ـ بالوجود الأول ولكن لا يضر الوجود الثاني ، كما أنه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى .

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفعة واحدة ويحصل الامتثال بالجميع . فلو قال المولى : تصدق على مسكين ، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد ، وحصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعة واحدة ، ويكون امتثالاً واحداً بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع ، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالافراد المجتمعة بالوجود .

٩ ـ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز ؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر ، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً . فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر ، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه ، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه .

ويرجع النزاع ـ في الحقيقة ـ إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب ، فإن فيه احتمالين :

١ ـ انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط ، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ وهو القول الأول . ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ إلا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل .

٢ ـ انه يدل على رفع الوجوب من أصله ، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه . ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط .

والمختار هو القول الثاني ، لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط ، وهو الإلزام بالفعل ولازمه المنع من الترك ، كما أن الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الإلزام بالترك ، وليس الإلزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل ، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل ، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له .

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب ، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز ، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية .

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به . وما ذكرناه فيه الكفاية .

١٠ ـ الأمر بشيء مرتين

إذا تعلق الأمر بفعل مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين :

١ ـ أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول . وحينئذ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً .

٢ ـ أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول . وحينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال . فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الامتثال مرة بعد أخرى ، وان كان تأكيداً للامر

الأول فليس لهما إلا امتثال واحد . ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول : ان هذا الفرض له أربع حالات :

الأولى : أن يكون الأمران معاً غير معلقين على شرط ، كأن يقول مثلاً : (صلِّ) ثم يقول ثانياً : (صلِّ) ـ فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثاني على التأكيد ، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين ، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكد للأول لكان على الآمر تقييد متعلقه ولو بنحو (مرة أخرى) . فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد ، وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلي ونفسه .

الثانية : أن يكون الأمران معاً معلقين على شرط واحد ، كأن يقول المولى مثلاً : «إن كنت محدثاً فتوضأ» ، ثم يكرر نفس القول ثانياً . ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الأولى بلا تفاوت .

الثالثة : أن يكون أحد الأمرين معلقاً والآخر غير معلق كأن يقول مثلاً : (اغتسل) ثم يقول : (إن كنت جنباً فاغتسل) . ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد ، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الأمرين به ، غير أن الأمر المطلق ـ أعني غير المعلق ـ يحمل اطلاقه على المقيد ـ أعني المعلق ـ ، فيكون الثاني مقيداً لاطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه .

الرابعة : أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء والآخر معلقاً على شيء آخر ، كأن يقول مثلاً : (إن كنت جنباً فاغتسل) ويقول : (إن مسست ميتاً فاغتسل) ، ففي هذه الحالة يحمل ـ ظاهراً ـ على التأسيس ، لأن الظاهر أن المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر ، ويبعد جداً حمله على أن المطلوب واحد ، أما التأكيد فلا معنى له هنا ، وأما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن ، ولكنه ليس من باب التأكيد . بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس وان هناك أمرين يمتثلان معاً بفعل واحد .

ولكن التداخل ـ على كل حال ـ خلاف الأصل ، ولا يصار إليه إلا بدليل

خاص ،كما ثبت في غسل الجنابة أنه يجزي عن كل غسل آخر ، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلاً في مفهوم الشرط .

١١ ـ دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل ـ فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله ؟ على قولين . وهكذا يمكن فرضه على نحوين :

١ ـ أن يكون المأمور الأول على نحو المبلِّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني ، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل . وهذا النحو ـ لا شك ـ خارج عن محل الخلاف ، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني . وكل أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل .

٢ ـ ألا يكون المأمور الأول على المبلِّغ ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه ، وعلى نحو قول الإمام عليه السلام «مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع» يعني الأطفال .

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث . ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحوين المذكورين .

والمختار : ان مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني .

وتوضيح ذلك : إن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين :

الأولى : أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني ، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه . وإذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر ـ لا شك ـ أمراً بالفعل نفسه .

الثانية : أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول ، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني ، كما لو أمر المولى ابنه ـ مثلاً ـ أن يأمر العبد بشيء ، ولا يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على اصدار الأوامر أو نحو ذلك ،

فيكون غرضه ـ فقط ـ في اصدار الأول أمره ، فلا يكـون الفعل مـطلوباً لـه أصلاً في الواقع .

وواضـح لو علم الثاني المأمـور بهذا الغـرض لا يكون أمـر المولى بـالأمر أمراً له ، ولا يعد عاصياً لمولاه لو تركـه ، لأن الأمر المتعلق لأمـر المولى يكـون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض ، لا على نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني .

فـإن قامت قـرينة على احـدى الصورتين المـذكورتين فـذاك ، وإن لـم تقم قرينة فإن ظاهر الأوامر ـ عرفاً ـ مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقية .

فـإذن ، الأمر بـالأمر مـطلقاً يـدل على الوجـوب إلا إذا ثبت أنه على نحـو الموضوعية . وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية .

الخاتمة

في تقسيمات الواجب

للواجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها ، إلحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة .

١ ـ المطلق والمشروط

إن الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب ، فهو لا يخرج عن أحد نحوين :

١ ـ أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء ، وهو ـ أي الشيء ـ مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية ، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة . وهذا هو المسمى (بالواجب المشروط) ، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج ، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعة .

٢ ـ أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر ، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة ، وإن توقف وجوده عليه . وهذا هو المسمى (بالواجب المطلق) ، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج . ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها .

ومن مثال الحج يظهر أنه ـ وهو واجب واحد ـ يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيء وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شيء آخر . فالمشروط والمطلق أمران اضافيان .

ثم إعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهي

البلوغ والقدرة والعقل ، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء في الواقع .

وأما (العلم) فقد قيل انه من الشروط العامة ، والحق أنه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الأحكام ، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء . نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها إن شاء الله تعالى وليس هذا موضعه .

٢ ـ المعلق والمنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق ، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف . ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين :

١ ـ أن تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب ، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب . ويسمى هذا القسم (الواجب المنجز) ، كالصلاة بعد دخول وقتها ، فإن وجوبها فعلي ، والواجب وهو الصلاة فعلي أيضاً .

٢ ـ أن تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب ، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب . ويسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعليق الفعل ـ لا وجوبه ـ على زمان غير حاصل بعد ، كالحج ـ مثلاً ـ فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً ـ كما قيل ـ ولكن الواجب معلق على حصول الموسم ، فانه عند حصول الاستطاعة وجب الحج ، ولذا يجب عليه أن يهيىء المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له .

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين :

الأول : في إمكان الواجب المعلق ، والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه ووقوعه ، والأكثر على استحالته ، وهو المختار ، وسنتعرض له إن

شاء الله تعالى في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى امكانه ووقوعه ، وسنبين أن الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه .

والثاني : في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم : «إذا دخل الوقت فصلِّ» هل أن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال إلا بعد دخول الوقت ، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً على دخول الوقت في المثال ، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق ؟ .

وبعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء ، أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء ؟ .

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان ، كما إذا قال المولى : «إذا تطهرت فصلِّ» .

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة ـ أي أنه شرط للوجوب ـ يكون الواجب واجباً مشروطاً ، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط . وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة ـ أي أنه شرط للواجب ـ يكون الواجب واجباً مطلقاً ، فيكون الواجب فعلياً قبل حصول الشرط ، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد .

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة . وسيجيء تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى .

٣ ـ الاصلي والتبعي

الواجب الاصلي : ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام ، كوجوبي الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى : ﴿وأقيموا الصلاة﴾ ، وقوله تعالى : ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ .

والواجب التبعي : ما لم تقصد افادة وجوبه ، بل كان من توابع ما قصدت افادته . وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق ، فإن المشي إليها حينئذ يكون واجباً لكنه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام . كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص .

٤ ـ التخييري والتعييني

الواجب التعييني : ما تعلق به الطلب بخصوصه ، وليس له عدل في مقام الامتثال ، كالصلاة والصوم في شهر رمضان ، فإن الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها . وقد عرفناه فيما سبق ص ٦٨ بقولنا : «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه» . وإنما قيدنا البديل في عرضه ، لأن بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينية كالوضوء مثلاً الذي له بديل في طوله وهو التيمم ، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء ، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضاً كذلك . وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ ، وهي العتق أولاً فإن تعذر فصيام شهرين فإن تعذر فإطعام ستين مسكيناً .

الواجب التخييري : ما كان له عدل وبديل في عرضه ، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه ، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف . وهو كالصوم الواجب في كفارة فطار شهر رمضان عمداً ، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً .

والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين ، فانه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده . فيكون (واجباً تعيينياً) . وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه ، فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها .

وكلا القسمين واقعان في إراداتنا نحن أيضاً ، فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري ، ولا موجب لإطالة الكلام .

ثم ان أطراف الواجب التخييري ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ

واحد ، فإنه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع . فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذ بين الأطراف يسمى (عقلياً) ، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه ، فإن هذا يعد من الواجب التعييني فإن كل واجب تعييني كلي ـ يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفراده ، والتخيير يسمى حينئذ عقلياً . مثاله قول الأستاذ لتلميذه «إشتر قلماً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما ، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً .

وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك ـ كما في مثال خصال الكفارة ـ فإن البعث اما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان (أحد هذه الأمور) ، أو نحو كل واحد منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ (أو) ونحوها مما يدل على التخيير . فيقال في النحو الأول مثلاً : أوجد أحد هذه الأمور . ويقال في النحو الثاني مثلاً : صم أو أطعم أو أعتق . ويسمى حينئذ التخيير بين الأطراف (شرعياً) وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا .

ثم هذا التخييري الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم ، و (أخرى) بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول . وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم ـ مثلاً ـ مخيراً فيه بين القصير والطويل .

وهذا الأخير ـ أعني التخيير بين الأقل والأكثر ـ إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأقل بحده ، ويترتب على الأكثر بحده أيضاً ، أما لو كان الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً وان وقع في ضمن الأكبر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط ، ولا تكون الزيادة واجبة ، فلا يكون من باب الواجب التخييري ، بل الزيادة لا بد أن تحمل على الاستحباب .

٥ ـ العيني والكفائي

تقدم ص ٦٧ : «إن الواجب العيني ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان . فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن

الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه .

نعم إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب ، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله .

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة ، منها تجهيز الميت والصلاة عليه ، ومنها انقاد الغريق ونحوه من التهلكة ، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد ، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معايش الناس ، ومنها طلب الاجتهاد ، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

والأصل في هذا التقسيم أن المولى يتعلق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين :

١ ـ أن يصدر من كل واحد من الناس ، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً ، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على أن يصدر من كل واحد عيناً ، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية . وهذا هو (الواجب العيني) .

٢ ـ أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه ، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص كان ، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف ، ويكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض ، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي) .

وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك ، إذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم ، ولا وجوب بدون المنع من الترك . لذا ظن بعضهم أنه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي أحد المكلفين ، وظن بعضهم أنه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة . . . إلى غير ذلك من الظنون .

ونحن لما صوَّرناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون ، فلا

نشغل أنفسنا بذكرها وردها . وتدفع الحيرة بأدنى التفات ، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقي ، إذ لا يبقى ما يدعو إليه . فهو ـ اذن ـ واجب على الجميع من أول الأمر ، ولذا يمنعون جميعاً من تركه ، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه .

٦ـ الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين : موقت وغير موقت .

ثم الموقت إلى : موسع ومضيق .

ثم غير الموقت إلى : فوري وغير فوري .

ولنبدأ(بغير الموقت والموقت)، فنقول :

غير الموقت : ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وان كان كل فعل لا يخلو ـ عقلاً ـ من زمن يكون ظرفاً له ، كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك .

وهو ـ كما قلنا ـ على قسمين : (فوري) وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد ، ورد السلام ، والأمر بالمعروف . و (غير فوري) وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة امكانه ، كالصلاة عل الميت ، وقضاء الصلاة الفائتة ، والزكاة ، والخمس .

والموقت : ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص ، كالصلاة والحج ، والصوم ونحوها . وهو لا يخلو ـ عقلاً ـ من وجوه ثلاثة : اما أن يكون فعله زائداً على وقته المعين له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه .

والأول : ممتنع ، لأنه من التكليف بما لا يطاق .

والثاني : لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه . وهو المسمى (المضيَّق) كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب .

والثالث : هو المسمى (الموسَّع) ، لأن فيه توسعة على المكلف في أول

الوقت وفي أثنائه وآخره ، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات ، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت ، ويكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له .

ولا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة ، وإنما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين : امكانه وامتناعه ، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده على ما سيأتي .

والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووقوعه شرعاً .

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع ، أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك ـ كما تقدم ـ . فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه .

والجواب عنه واضح ، فإن الواجب الموسع فعل واحد ، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت ، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها . غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانيه وثالثه إلى آخره ، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي بين الأفراد العريضة للطبيعة المأمور بها ، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به ، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود . فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد .

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة ، فقال بعضهم بوجوبه في أول الوقت ، والإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت . وقال آخر بوجوبه في آخر الوقت ، والإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض ، نظير ايقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة . وقيل غير ذلك .

وكلها أقوال متروكة عند علمائنا ، واضحة البطلان . فلا حاجة إلى الإطالة في ردها .

هل يتبع القضاء الأداء ؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للأداء) وهي من مباحث الألفاظ ، وتدخل في باب الأوامر .

ولكن أخِّر ذكرها إلى الخاتمة مع أن من حقها أن تذكر قبلها ، لأنها ـ كما قلنا ـ من فروع بحث الموقت عادة . فنقول :

ان الموقت قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار ، واما لفساده لعذر أو لغير عذر . فإذا فات على أي نحو من هذه الأنحاء ، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم ، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت . ويسمى هذا التدارك (قضاء) . وهذا لا كلام فيه .

إلا أن الاصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء : هل هو على مقتضى القاعدة ، بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته ، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء ، أو أن القاعدة لا تقتضي ذلك ، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء ؟ .

وفي المسألة أقوال ثلاثة :

١ ـ قول بالتبعية مطلقاً .

٢ ـ وقول بعدمها مطلقاً .

٣ ـ وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً ، فلا تبعية ، وبين ما إذا كان منفصلاً ، فالقضاء تابع للاداء .

والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده ؟ أي أن في الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد ، أو مطلوبين ، وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين ؟ .

فعلى الأول إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات ، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت . وعلى الثاني إذا فات الامتثال في الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين ، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله .

ولـذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المـذكور بـاعتبـار أن المستفـاد من دليـل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمـر جديـد ، والمستفاد في المنفصل تعدد المـطلوب ، فلا يحتـاج القضاء إلى أمـر جديـد ويكون تـابعاً للاداء .

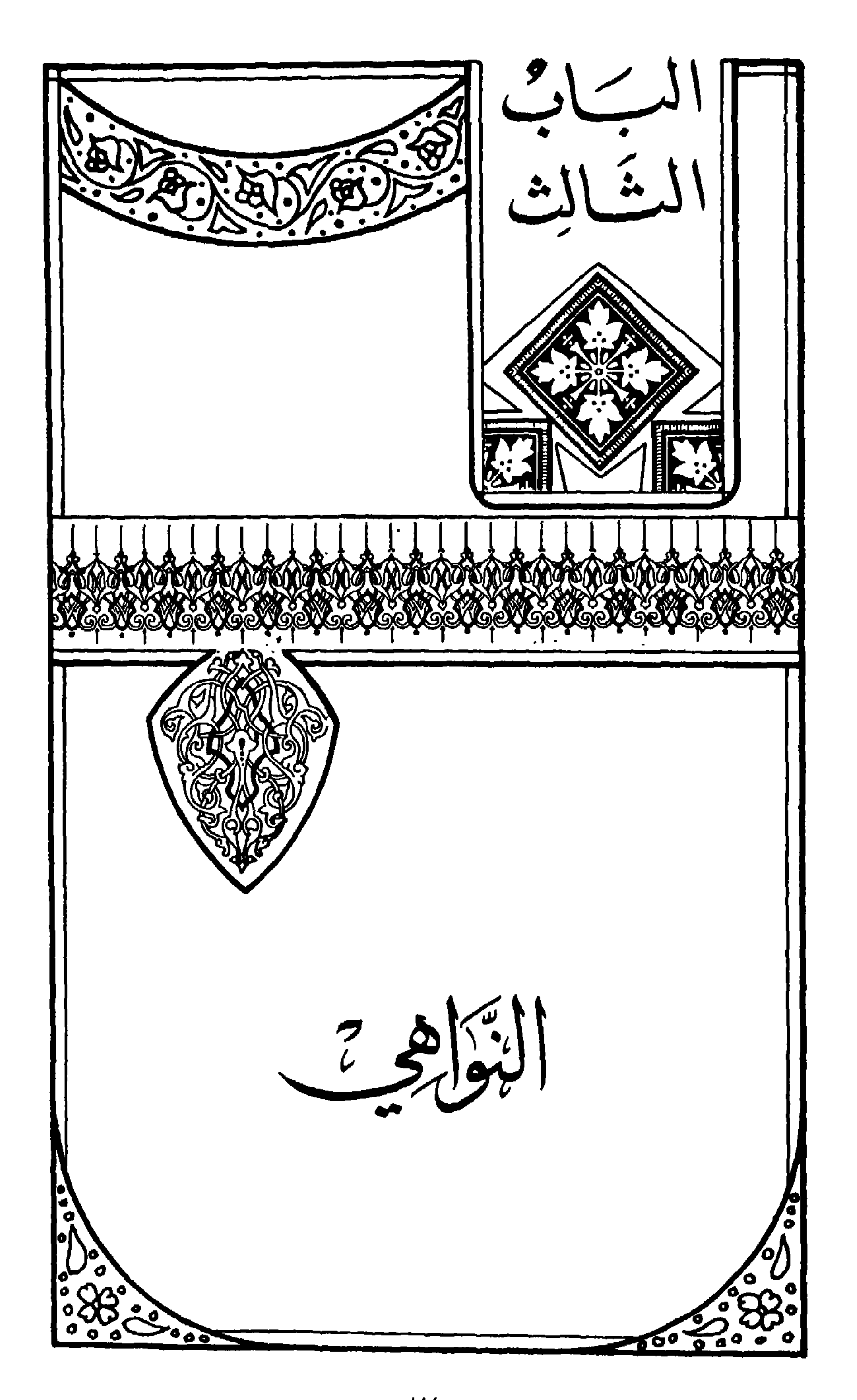
والمختار هو القول الثاني ، وهو عدم التبعية مطلقاً .

لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب : فإذا قـال مثلاً : (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم ، لا أن الصوم بذاته مطلوب ، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر .

وأما في مورد دليل التوقيت المُنفصل ، كما إذا قال : (صم) ثم قال مثلاً : (إجعل صومك يوم الجمعة) ، فأيضاً كذلك ، نظراً إلى أن هذا من باب المـطلق والمقيـد ، فيجب فيه حمـل المـطلق على المقيـد ، ومعنى حمـل المـطلق على المقيد هو : تقييـد أصل المـطلوب الأول بالقيـد ، فيكشف ذلك التقييـد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيـد ، فيصبح الـدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليـلاً واحداً ، لا أن المقيـد مطلوب آخـر غير المـطلق ، وإلا كان معنى ذلـك بقـاء المـطلق على اطـلاقـه ، فلم يكن حمـلاً ولم يكن جمعـاً بين الدليلين ، بل يكون أخذاً بالدليلين .

نعم يمكن أن يفرض ـ وإن كان هذا فرضـاً بعيد الـوقوع في الشـريعة ـ أن يكـون دليل التـوقيت المنفصل مقيـداً بالتمكن كـأن يقـول في المثـال : (إجعل صومك يوم الجمعة إن‌تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطـلاق يعم صورتي التمكن وعدمه ، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منـه . . فإن في هـذا الفرض يمكن التمسك باطـلاق دليل الـواجب لإثبات وجـوب الفعل خـارج الوقت ، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد اطلاق دليل الواجب إلا في صورة التمكن ، ومـع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على اطلاقه .

وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا الآخند قدس سره ، ولكنه فرض بعيد جداً . على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضـاء ، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء .



البَابُ الثَالِثُ

النَّوَاهِي

وفيه خمس مسائل :

١ ـ مادة النهي

والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الأمر . وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل . أو فقل ـ على الأصح ـ إنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه ، ولازم ذلك طلب الترك ، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه .

وهي ـ كلمة النهي ـ ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر الإلزام بالفعل ، والمقصود في النهي الإلزام بالترك .

وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة ، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب .

٢ ـ صيغة النهي

المراد من صيغة النهي : كل صيغة تدل على طلب الترك .

أو فقل ـ على الأصح ـ : كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة (لا تفعل) أو (إياك أن تفعل) ونحو ذلك .

والمقصود بـ (الفعل) : الحدث الذي يدل عليه المصدر وان لم يكن أمراً وجودياً ، فيدخل فيها ـ على هذا ـ نحو قولهم : (لا تترك الصلاة) ، فإنها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر . كما أن قولهم : (أترك شرب الخمر) تعد من

صيغ الأمر لا من صيغ النهي وان أدت مؤدى (لا تشرب الخمر) .

والسر في ذلك واضح ، فإن المدلول المطابقي لقولهم (لا تترك) هو الزجر والنهي عن تـرك الفعل ، وإن كـان لازمـه الأمـر بـالفعـل فيـدل عليـه بـالـدلالـة الالتزامية .

٣ ـ ظهور صيغة النهي في التحريم

الحق أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم ، ولكن لا لأنها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف . بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة إفعـل في الوجوب ، فإنه قد قلنا هنـاك إن هذا الـظهور إنمـا هو بحكم العقـل ، لا إن الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب .

وكذلك صيغة لا تفعل ، فإنها أكثر ما تدل على النسبة الزجريـة بين الناهي والمنهي عنه والمنهي . فإذا صـدرت ممن تجب طاعتـه ويجب الانزجـار بزجـره والانتهاء عما نهى عنه ، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل ، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً ـ قضاء لحق العبودية والمولوية ـ عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله .

فيكون ـ على هذا ـ نفس صـدور النهي من المولى بـطبعه مصـداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعـة وحرمـة المعصية ، فيكـون النهي مصداقـاً للتحريم حسب ظهـور الاطلاقي ، لا أن التحـريم ـ الذي هـو مفهوم اسمي ـ وضعت لـه الصيغة واستعملت فيه .

والكـلام هنـا كـالكـلام في صيغـة إفعـل بـلا فـرق من جهـة الأقـوال والاختلافات .

٤ ـ ما المطلوب في النهي ؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة إفعل . وإنما اختص النهي في خلاف واحد ، وهو أن المطلوب في النهي هل هـو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل . والفرق بينهما : إن المطلوب على القول الأول أمر عدمي محض ، والمطلوب على القول الثـاني أمر وجـودي ، لأن الكف فعل

من أفعال النفس .

والحق هو القول الأول .

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل إن الترك ـ الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله ـ ليس بمقدور للمكلف ، لأنه أزلي خارج عن القدرة ، فلا يمكن تعلق الطلب به . والمعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل ، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار .

والجواب عن هذا التوهم : إن عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي المقدورية بقاءاً واستمراراً ، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم ، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود ، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً ، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والتحقيق أن هذا البحث ساقط من أصله ، فإنه ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ ليس معنى النهي هو الطلب ، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف ، وإنما طلب الترك من لوازم النهي ، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع . نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك ، كما ان البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك .

فالأمر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً ، فلا موقع للحيرة والشك في أن الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف .

٥ ـ دلالة صيغة النهي عن الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة إفعل .

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق ، فلا دلالة لصيغة (لا تفعل) لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة ، وإنما المنهي عنه صرف الطبيعة ، كما أن المبعوث نحوه في صيغة إفعل صرف الطبيعة .

غير أن بينهما فرقاً من ناحية عقلية في مقام الامتثال ، فإن امتثال النهي

بالانزجار عن فعل الطبيعة ، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممتثلاً . وأما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة ، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة .

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما ، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً .

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر والنهي ، ودلالة النهي على الفساد ، لانهما داخلان في (المباحث العقلية) ، كما سيأتي ، وليس هما من مباحث الألفاظ . وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً . وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى .


الباب الرابع
المفاهيم

تمهيـد :

في معنى كلمة (المفهوم) ، وفي النزاع في حجيته ، وفي أقسـامه . فهـذه ثلاثة مباحث :

١ ـ معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معان :

١ ـ المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه ، فيسـاوق كلمة المـدلول ، سـواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة ، وسواء كان مدلولا حقيقياً أو مجازياً .

٢ ـ ما يقابل المصداق ، فيراد منه كـل معنى يفهم وان يكن مدلـولا للفظ ، فيعم المعنى الأول وغيره .

٣ ـ مـا يقابـل المنطوق ، وهـو أخص من الأولين . وهذا هـو المقصـود بـالبحث هنا . وهو اصطلاح أصولي يختص بـالمدلـولات الالتزاميـة للجمل التـركيبية سواء كانت إنشائية أو إخبارية ، فلا يُقال لمدلول المفـرد مفهوم وان كـان من المدلولات الالتزامية .

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لـذلك المعنى وقـالباً لـه ، فيسمى المعنى (منطوقـاً) تسـمية للمدلول باسم الدال . ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط ، وإن كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة .

وعليـه ، فـالمفهـوم الـذي يقـابله مـا لم يكن اللفظ حاملاً لـه دالاً عليــه

بالمطابقة ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص[1] . ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي .

مثاله : قولهم «إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيءٌ» . فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كراً بشيء من النجاسات . والمفهوم ـ على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم ـ أنه إذا لم يبلغ كراً يتنجس .

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي :

المنطوق : «هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق» .

والمفهوم : «هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق» .

والمراد من الحكم : الحكم بالمعنى الأعم ، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة .

وعرفوهما أيضاً بأنهما حكم مذكور وحكم غير مذكور ، وأنهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور ، وكلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل . والذي يهون الخطب أنها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف ، والمقصود منها واضح كما شرحناه .

٢ ـ النزاع في حجية المفهوم

لا شك ان الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه ، فيكون حجة من المتكلم على السامع ، ومن السامع على المتكلم ، كسائر الظواهر الأخرى .

إذن ، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلاً : هل مفهوم الشرط حجة أو لا ؟ .

وعلى تقديره ، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور ، بل ينبغي أن

(١) راجع كتاب المنطق للمؤلف ، الجزء الأول ص ٧٩ عن معنى البين وأقسامه .

يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك .

والجواب : ان النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم ، أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها . وبعبارة أوضح ، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله .

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ أن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ؟ وهل هي ظاهرة في ذلك ؟ .

لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته ، فإن هذا لا معنى له ، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم ، كما يقولون مثلاً : مفهوم الشرط حجة أم لا . ولكن غرضهم ما ذكرنا .

كما أنه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم ، فإن هذا ليس موضع كلامهم . بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة .

٣ ـ أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة :

١ ـ **مفهوم الموافقة** : ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق ، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب ـ مثلاً ـ كان في المفهوم الوجوب أيضاً ، وهكذا .

كدلالة الأولوية في مثل قوله تعالى : ﴿**ولا تقل لهما أف**﴾ على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو أشد إهانة وإيلاماً من التأفيف المحرم بحكم الآية .

وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب) . ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة ، بمعنى دلالة الأولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه .

٢ ـ مفهوم المخالفة : ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق ، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل ، وهي ستة :

١ ـ مفهوم الشرط .
٢ ـ مفهوم الوصف .
٣ ـ مفهوم الغاية .
٤ ـ مفهوم الحصر .
٥ ـ مفهوم العدد .
٦ ـ مفهوم اللقب .

الأول ـ مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع :

لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها ـ بالوضع ـ على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير . وهي على نحوين :

١ ـ أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم ، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم ، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه ، نحو قولهم : (ان رزقت ولداً فاختنه) ، فانه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده . ومنه قوله تعالى : **﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾** فانه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات .

وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية ، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم ، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع . ولا حكم حينئذ بالانتفاء ، بل هو انتفاء الحكم . فلا مفهوم للشرطية في المثالين ، فلا يقال : «إن لم ترزق ولداً فلا تختنه» ، ولا يقال : «إن لم يردن تحصناً فأكرهوهن على البغاء» .

٢ ـ ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع ، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه ، نحو قولهم : «إن أحسن صديقك فأحسن إليه» . فإن فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه ، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن .

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا ، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق ـ كالوجوب مثلاً ـ على تقدير انتفاء الشرط .

وإنما قلنا (نوع الحكم) ، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع ، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن .

وفي مفهوم الشرطية قولان أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء .

المناط في مفهوم الشرط :

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها ـ بالوضع أو بالاطلاق ـ على أمور ثلاثة مترتبة :

١ ـ دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي .

٢ ـ دلالتها ـ زيادة على الارتباط والملازمة ـ على أن التالي معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له ، فيكون المقدم سبباً للتالي . والمقصود من السبب عنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وإن كان شرطاً ونحوه ، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول .

٣ ـ دلالتها ـ زيادة على ما تقدم ـ على انحصار السببية في المقدم ، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي .

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح ، لأنه لو كانت الجملة اتفاقية ، أو كان التالي غير مترتب على المقدم ، أو كان مترتباً

ولكن لا على نحو الانحصار فيه ـ فانه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي .

وإنما الذي ينبغي إثباته هنا ، هو أن الجملة ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة وضعاً أو اطلاقاً لتكون حجة في المفهوم .

والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور وضعاً في بعضها واطلاقاً في البعض الآخر .

١ ـ أما دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزومية بين الطرفين ، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر . ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك ، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها . وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود .

٢ ـ وأما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضاً ، ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين : وضع للتلازم ووضع آخر للترتب ، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم .

والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم عنها ، فانها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير ، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً أي يتلوه في الحصول . أو فقل ان المتبادر منها لابُدِّيّة الجزاء عند فرض حصول الشرط . وهذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره . ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطاً ومقدماً ، وسموا الجزء الثاني جزاءاً وتالياً .

فإذا كانت جملة إنشائية أي أن التالي متضمن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي ، فانها تدل على تعليق الحكم على الشرط ، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم .

وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمن لحكاية خبر ، فانها تدل على

تعليق حكايته على المقدم ، سواء كـان المحكي عنه خـارجاً وفي الـواقع متـرتباً على المقدم فتتطابق الحكاية مـع المحكي عنه كقـولنا إن كـانت الشمس طالعـة فالنهار موجود ، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقـولنا : إن كـان النهار مـوجوداً فالشمس طالعـة ، أو كان لا تـرتب بينهماكـالمتضاعفين في مثـل قولنـا : إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه .

٣ ـ وأما دلالتها على أن الشرط منحصر ، فبـالاطلاق ، لأنـه لو كـان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط ، وكـذا لو كـان معه شيء آخـر يكونـان معاً شرطاً للحكم ـ لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إما بالعطف بأو في الصورة الأولى ، أو العطف بالواو في الصورة الثانية ، لأن الترتب على الشرط ظـاهر في أنـه بعنوانـه الخـاص مستقلاً هـو الشرط المعلق عليـه الجـزاء فـإذا أطلق تعليق الجـزاء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وأنه منحصر لا بديـل ولا عـدل له ، وإلا لـوجب على الحكيم بيانـه وهـو ـ حسب الفـرض ـ في مقـام البيان .

وهذا نظير ظهور صيغة إفعل باطلاقها في الوجوب التعيني والتعييني .

* * *

وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم .

وعلى كل حال ، ان ظهـور الجملة الشرطيـة في المفهوم ممـا لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينة صـارفة أو تكـون واردة لبيان المـوضوع . ويشهـد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليـه السلام بـالمفهوم في روايـة أبي بصير قـال : (سـألت أبا عبـد الله عن الشاة تـذبح فـلا تتحـرك ويهـراق منهـا دم كثيـر عبيط ، فقال : لا تأكل! إن علياً كان يقول : إذا ركضت الـرجل أو طـرفت العين فكل) ، فان استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم ، وهو : إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل .

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء :

ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو

أكثر ، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً . وهذا يقع على نحوين :

١ ـ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار ، نحو التقصير في السفر فيما ورد : (إذا خفي الأذان فقصِّر . وإذا خفيت الجدران فقصِّر) .

٢ ـ أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار ، كما في نحو (إذا أجنبت فاغتسل . إذا مسست ميتاً فاغتسل) .

أما النحو الأول : فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط ، ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر ، كما هو واضح . فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين :

الوجه الأول : أن نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية ، ذلك الظهور الناشيء من الاطلاق ـ كما سبق ـ الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو ، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب ، والجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين ، بأن يكون مؤداهما هكذا : (إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصِّر) .

وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذ مفهوم واحد ، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما ، كما لو كانا جملة واحدة .

الوجه الثاني : أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار . ذلك الظهور الناشيء من الاطلاق المقابل للتقييد بأو . وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية ، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له ، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً .

وإذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف ، فأيهما أولى ؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار ؟ قولان في المسألة .

والأوجه ـ على الظاهر ـ هو التصرف الثاني ، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم ، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم ، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما

في الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الأخرى ، لأن ظهور المنطوق أقوى ، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه .

وإذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار ، يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير ، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم . وإن حصلا معاً ، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق . وان تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد ، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض .

* * *

وأما النحو الثاني : وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ـ فهو على صورتين :

١ ـ أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب . ولا كلام حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً .

٢ ـ أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلاً من الشرطين سبب مستقل ، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن ـ فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين : أن القاعدة أي شيء تقتضي ؟ هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما ، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط ، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات ؟ .

أقول : لا شبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل .

وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف . والحق أن القاعدة فيه عدم التداخل .

بيان ذلك :

إن لكل شرطية ظهورين :

١ ـ ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية . وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعَتي البحث ، فلا تتداخل الأسباب .

٢ ـ ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود . ولما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين ، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها . فتتداخل الأسباب .

وعلى هذا ، فيقع التنافي بين هذين الظهورين ، فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل . وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل ، فأيهما أولى بالتقديم ؟ والأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء ، لأن الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً ، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدداً كان متعدداً . وإذا كان المقدم متعدداً ـ حسب فرض ظهور الشرطيتين ـ كان الجزاء تبعاً له ، وعليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب . فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين ، بل يكون الظهور في التعداد رافعاً للظهور في الوحدة ، لأن الظهور في الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه ، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة .

فالقاعدة في المقام ـ إذن ـ هي (عدم التداخل) . وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم .

تنبيهان

١ ـ تداخل المسببات :

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب ، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات ـ بالفتح ـ أو لا يقتضي فتتداخل الأسباب ، وينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الأسباب) .

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال هل يصح أن يكتفى

عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى ؟ .

وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات) ، وهي من ملحقات الأولى .

والقاعدة فيها أيضاً : عدم التداخل .

والسر في ذلك : إن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وإن أتى به بنية امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص ، كما ورد في الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال وورد أيضاً جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعددة . ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضي امتثالاً خاصاً به لا يغني عنه امتثال الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة .

نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه ، وكان دليل كل منهما مطلقاً بالاضافة إلى مورد الاجتماع ، كما إذا قال ـ مثلاًـ تصدق على مسكين ، وقال ثانياً : تصدق على ابن سبيل ، فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيراً وابن سبيل فإن التصدق عليه يكون مسقطاً للتكليفين .

٢ ـ الأصل العملي في المسألتين :

إن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل ، لأن تأثير السببين في تكليف واحد متيقن ، وإنما الشك في تكليف ثان زائد . والأصل في مثله البراءة .

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات ، فإن الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه ، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الأسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً . ومقتضى القاعدة ـ في مثله ـ الاشتغال ، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال .

الثاني ـ مفهوم الوصف

موضوع البحث :

المقصود بالوصف هنا : ما يعم النعت وغيره ، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف .كما أنه يختص بما إذا كان معتمداً على موصوف ، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» فإن مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب . والسر في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى ، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه .

ويعتبر ـ أيضاً ـ في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه ، لأنه لو كان مساوياً أو أعم مطلقاً لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف ، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف .

وأما دخول الأخص من وجه في محل البحث فإنما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف ، ففي مثال (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه ـ لو كان له مفهوم ـ عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة . وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً ، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالإبل ـ مثلاً ـ ، لأن الموضوع ـ وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال ـ يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم ، ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفياً ولا إثباتاً .

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة لاوجه له قطعاً .

الأقوال في المسألة والحق فيها :

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة ، ولا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك ، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجوداً وعدماً ، نحو قوله تعالى : ﴿**وربائبكم اللائي في حجوركم**﴾ فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً ، إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لأنها غالباً تكون كذلك ، والغرض منه الإشعار بعلة الحكم ، إذ أن اللائي تربى في الحجور تكون كالبنات .

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة ، فانهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل ؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط وفي المسألة قولان ، والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم .

والسر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به ، أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد ، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف ؟ .

فإن كان الأول فإن التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الاطلاق ، لأن الاطلاق يقتضي ـ بعد فرض اناطة الحكم بالوصف ـ انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط .

وإن كان الثاني ، فإن التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب ، إذ إنه بكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط ، لا أن الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه ، مثلما إذا قال القائل : «إصنع شكلاً رباعياً قائم

الزوايا متساوي الاضلاع» فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه ، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف ، وهي في المثال (شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع) وهي بمنزلة كلمة مربع ، فكما أن جملة (إصنع مربعاً) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه ، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن الظاهر في الوصف ـ لو خلي وطبعه من دون قرينة ـ أنه من قبيل الثاني أي أنه قيد للموضوع لا للحكم ، فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد . فلا مفهوم للوصف .

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية :

١ ـ إنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه .

والجواب : إن الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم . وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به .

٢ ـ إن الأصل في القيود أن تكون احترازية .

والجواب : إن هذا مسلم ، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع واخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له . ونحن نقول به وليس هذا من المفهوم في شيء ، لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه ، كما في مفهوم اللقب . والحاصل أن كون القيد احترازياً لا يلزم ارجاعه قيداً للحكم .

٣ ـ إن الوصف مشعر بالعلية ، فيلزم اناطة الحكم به .

والجواب : ان هذا الإشعار وإن كان مسلماً ، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم .

٤ ـ الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم ، مثل قوله صلى الله عليه وآله : «مطل الغني ظلم» .

والجواب : ان ذلك على تقديره لا ينفع ، لأنا لا نمنع ، من دلالة التقييد

بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة ، وإنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الـوصف لوخلي ونفسـه للمفهوم . وخصـوص المثال نجـد القرينـة على انـاطـة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والمـوضوع ، فيفهم أن السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنياً ، فيكون مطله ظلماً ، بخـلاف المدين الفقيـر ، لعجزه عن أداء الدين ، فلا يكون مطله ظلماً .

* * *

الثالث ـ مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «وأتموا الصيام إلى الليل» ، ونحو «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» ـ فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين :

الجهة الأولى : في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيى ، فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو (إلى) و(حتى) هل هي داخلة في المغيى حكماً ، أو خارجة عنه ، وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً وحكماً ؟ على أقوال :

منها : التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل ، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شيء حلال .

ومنها : التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه ، وبين كونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو «كل السمكة حتى رأسها» .

والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيى ولا في عدمه ، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافّة بالكلام .

نعم ، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم ، كمثال كل شيء حلال ، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال .

ثم ان المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة) ، دون العاطفة وإن كانت تدخل على الغاية أيضاً ، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف ، فإذا قلت : مات

الناس حتى الأنبياء فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضاً . بـل (حتى العاطفـة) تفيد أن الغـاية هـو الفرد الفـائق على سـائـر أفـراد المغيى في القـوة أو الضعف ، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخـلاً في الحكم ، بل قـد يكون هـو الأسبق في الحكم نحو : مات كل أب حتى آدم .

الجهة الثانية : في مفهوم الغاية . وهي موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية ـ مع قطع النظر عن القرائن الخاصة ـ هـل يدل على انتفـاء سنـخ الحكم عمـا وراء الغـايـة ومن الغـايـة نفسهـا أيضـاً إذا لم تكن داخلة في المغيى ، أو لا ؟ .

فنقـول : ان المدرك في دلالـة الغايـة على المفهوم كـالمدرك في الشـرط والوصف ، فإذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهـرة في انتفاء الحكم فيمـا وراءها ، وأما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم .

وعليـه فما علم في التقييـد بالغـاية أنـه راجع إلى الحكم فـلا إشكـال في ظهوره في المفهوم مثل قوله عليه السلام «كل شيء طـاهر حتى تعلم أنـه نجس» وكذلك مثال كل شيء حلال .

وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنها غاية للنسبة الـواقعة قبلهـا ، وكونهـا غايـة لنفس الموضـوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة .

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا .

الرابع ـ مفهوم الحصر

معنى الحصر :

الحصر له معنيان :

١ ـ القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة ، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف ، نحو «لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ» ، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة ، نحو «وما محمد إلا رسول ، إنما أنت منذر» .

٢ ـ ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصراً بالاصطلاح ، نحو «فشربوا إلا قليلاً» . والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني .

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته :

ان مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى ، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة ، فنقول :

١ ـ (إلاّ) . وهي تأتي لثلاثة وجوه :

١ ـ صفة بمعنى غير .
٢ ـ استثنائية .
٣ ـ أداة حصر بعد النفي .

أما (إلا الوصفية) فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى . فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف ، فإن قلنا هناك ان للوصف مفهوماً فهي كذلك ، وإلا فلا . وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له ، فإذا قال

المقر مثلاً : «في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم» بجعل (إلا درهم) وصفاً ، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم . ولا يصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم . ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد .

وأما (إلا الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم ، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى ، لأن (إلاَّ) موضوعة للإخراج وهو الاستثناء ، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه . ولما كان هذا اللزوم بيناً ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق .

وأما (أداة الحصر بعد النفي) نحو «لا صلاة إلا بطهور» ، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية .

(فرع) ـ لو شككنا في مورد أن كلمة (إلاَّ) (للاستثناء) أو وصفية ، مثل ما لو قال المقر : «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم» ، إذ يجوز في المثال أن تكون إلا وصفية ، ويجوز أن تكون استثنائية ـ فإن الأصل في كلمة (إلاَّ) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد . أما لو كانت وصفية فإنه لا يثبت في ذمته شيء ، لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم .

٢ ـ (إنما) . وهي أداة حصر مثل كلمة (إلاَّ) ، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح .

٣ ـ (بل) . وهي للإضراب ، وتستعمل في وجوه ثلاثة :

الأول : للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط . ولا دلالة لها حينئذ على الحصر . وهو واضح .

الثاني : للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره ، نحو : زيد عالم بل شاعر . ولا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر .

الثالث : للدلالة على الردع وابطال ماثبت أولاً ، نحو «أم يقولون به جنة ، بل جاءهم بالحق» . فتدل على الحصر ، فيكون لها مفهوم ، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق .

٤ ـ وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر ، مثل تقدم المفعول نحو ﴿إياك نعبد . وإياك نستعين﴾ ، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد) ، و (ان القول ما قالت حذام) . ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة .

فإن هذه الهيئات ظاهرة في الحصر ، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم ، لأنه لازم للحصر لزوماً بيناً . وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر .

وعلى كل حال ، فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة .

الخامس ـ مفهوم العدد

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه ، فإذا قيل : «صم ثلاثة أيام من كل شهر» فانه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام . فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام أخر .

نعم لو كان الحكم للوجوب ـ مثلاً ـ وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى ـ فلا شبهة في دلالته على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان . ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد ، حتى يكون لنفس العدد مفهوم .

فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له .

السادس ـ مفهوم اللقب

المقصود باللقب : كل اسم ـ سواء كان مشتقاً أم جامداً ـ وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم : اطعم الفقير ، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى : **«السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»** .

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم . وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى ، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار .

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم ، وهذا لا كلام فيه ، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً .

وقد قيل : ان مفهوم اللقب أضعف المفهومات .

خاتمـــة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة

تمهيـد :

يجـري كثيراً على لسـان الفقهاء والاصـوليين ذكر دلالـة الاقتضـاء والتنبيـه والإشارة ، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأصولية المتعارفة . ولذلك رأينا أن نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين . والبحث عنهـا يقع من جهتين : الأولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسـام الدلالات ، والثانية في حجيتها .

الجهة الأولى ـ مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم أن (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية الـلازمة للمنـطوق لزومـاً بيناً بالمعنى الأخص . ويقابله (المنطوق) الـذي هو مـدلول ذات اللفظ بـالدلالـة المطابقية .

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهـوم ولا في المنطوق اصطلاحاً ، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية[1] على لفظ مفرد أو معنى مفـرد ليس مـذكوراً في المنـطوق صريحـاً ، أو إذا دل الكـلام على مفـاد جملة لازمـة للمنـطوق إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البيِّن بـالمعنى الأخص . فإن هـذه كلها لا تسمى مفهوماً ولا منطوقاً ، إذن ماذا تسمى الدلالة في هذه المقامات ؟ .

نقول : الأنسب أن نسمي مثل هذه الدلالـة ـ على وجه العمـوم ـ (الدلالـة

---

(١) المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنيـة باصـطلاح المناطقـة باعتبـار رجوع الدلالة التضمنية إلى الالتزامية لأنها لا تتم إلا حيث يكون معنى الجزء لازماً للكل فتكـون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما .

السياقية) ، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية .

والمقصود بها ـ على هذا ـ : ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدَّر . وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة : الاقتضاء والتنبيه والإشارة . فلنبحث عنها واحدة واحدة :

١ ـ دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف ، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادةً عليها .

مثالها قوله صلى الله عليه وآله : (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة ، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين . فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه . ومثله «رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه . . .» .

مثال آخر ، قوله عليه السلام : «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد» فان صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون النفي كمال الصلاة ، لا أصل الصلاة .

مثال ثالث ، قوله تعالى : ﴿**واسأل القرية**﴾ ، فإن صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ (أهل) ، فيكون من باب حذف المضاف ، أو على تقدير معنى أهل ، فيكون من باب المجاز في الإسناد .

مثال رابع ، قولهم : «إعتق عبدك عني على ألف» فان صحة هذا الكلام شرعاً تتوقف على طلب تمليكه أولاً له بألف لأنه لا عتق إلاّ في ملك ، فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم اعتقه عني .

مثال خامس ، قول الشاعر :

نحن بما عندنا وأنت بما　　عندك راض والرأي مختلف

فإن صحته لغة تتوقف على تقدير (راضون) خبراً للمبتدأ (نحن) ، لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خبراً لنحن .

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة ، وجميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء) .

فإن قال قائل : إن دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقية فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء ـ نقول له : هذا صحيح ، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء ، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة .

والخلاصة : ان المناط في دلالة الاقتضاء شيئان : الأول أن تكون الدلالة مقصودة ، والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها . ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً ، أو معنى مراداً ، حقيقياً أو مجازياً .

٢ ـ دلالة التنبيه

وتسمى (دلالة الإيماء) أيضاً ، وهي كالأولى في اشتراط القصد عرفاً ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها ، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته . وبهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء لأنها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها . ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها :

١ ـ ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً ، كما إذا قال القائل : (دقت الساعة العاشرة) مثلاً ، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه . أو قال : (طلعت الشمس) مخاطباً من قد استيقظ من نومه حينئذ ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة . أو قال : «إني عطشان» للدلالة على طلب الماء .

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة ، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله : «انك صائم» لبيان أنه عالم بصومه . ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا

كان المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ ، ثم كنى به عن شيء آخر ،

٢ ـ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً ، أو عدم هذه الأمور . فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك .

مثاله قول المفتي «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائية فانه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة .

مثال آخر قوله عليه السلام : «كفِّر» لمن قال له : واقعت أهلي في نهار شهر رمضان ، فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة .

ومثال ثالث ، قوله : «بطل البيع» لمن قال له : «بعت السمك في النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع .

ومثال رابع قوله : «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام ، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة . . . وهكذا .

٣ ـ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل ، كما إذا قال القائل : «وصلت إلى النهر وشربت» ، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر . ومثل ما إذا قال : «قمت وخطبت» أي وخطبت قائماً . . . وهكذا .

٣ ـ دلالة الاشارة

ويشترط فيها ـ على عكس الدلالتين السابقتين ـ ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف ، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بينا بالمعنى الأعم ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين .

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل ، وهما آية ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾ وآية ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين**﴾ ، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل .

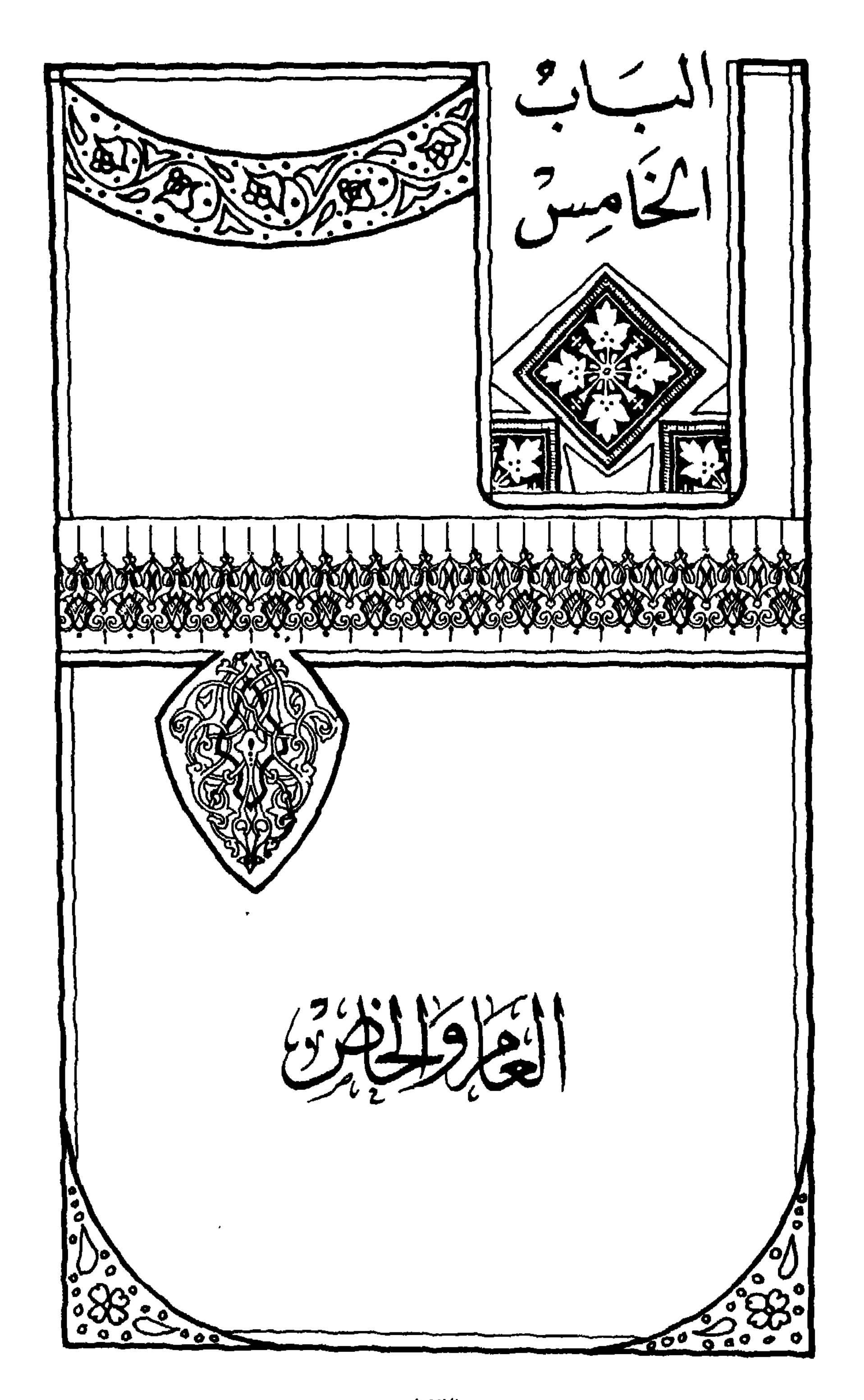
ومن هـذا البـاب دلالـة وجـوب الشيء على وجـوب مقـدمتـه ، لأنـه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعم . ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً ، لأنه ليس مدلولا للكلام بالقصد ، وإنما يفهم بالتبع ، أي بدلالة الإشارة .

الجهة الثانية ـ حجية هذه الدلالات

أما دلالة (الاقتضاء والتنبيه) ، فلا شك في حجيتهمـا إذا كانت هنـاك دلالة وظهور ، لأنه من باب حجية الظواهر . ولا كلام في ذلك .

وأما دلالة الإشارة فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر وشـك ، لأن تسميتها بالدلالة من بـاب المسامحـة ، إذ المفروض أنهـا غير مقصـودة والدلالـة تابعة للإرادة ، وحقها أن تسمى إشارة واشعاراً فقط بغير لفظ الدلالـة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة .

نعم هي حجة من باب الملازمة العقليـة حيث تكون مـلازمة ، فيستكشف منهـا لازمها سـواء كان حكمـاً أم غير حكم ، كـالأخذ بلوازم اقـرار المقر وان لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمـة . وسيأتي في محله في بـاب الملازمـات العقلية إن شاء الله تعالى .


الباب الخامس
العام والخاص

تمهيـد :

العام والخاص : هما من المفاهيم الـواضحة البـديهية التي لا تحتـاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن ، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية .

والقصد من العام : اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنـوانه عليه في ثبوت الحكم له . وقد يُقال للحكم إنه عام أيضاً باعتبار شمـوله لجميـع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف .

والقصد من الخاص : الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفـراد موضـوعه أو المتعلق أو المكلف ، أو انه اللفظ الدال على ذلك .

والتخصيص : هو اخراج بعض الأفـراد عن شمول الحكم العـام ، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص .

والتخصص : هو أن يكون اللفظ من أول الأمر ـ بلا تخصيص ـ غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم .

أقسام العام :

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به :

١ ـ **العموم الاستغراقي :** وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم ، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم) .

٢ ـ العموم المجموعي : وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً ، كوجوب الإيمان بالأئمة ، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع .

٣ ـ العموم البدلي : وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل ، فيكون فرد واحد فقط ـ على البدل ـ موضوعاً للحكم ، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف ، نحو اعتق أية رقبة شئت .

فإن قال قائل : إنَّ عَدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافي العموم ، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فرداً واحداً فقط .

نقول في جوابه : العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية ، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم . نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق ، فهو يدخل في المطلق لا في العام .

وعلى كل حال ، ان عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي ، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي .

إذا عرفت هذا التمهيد ، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول :

١ ـ ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة . وهي اما أن تكون ألفاظاً مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع) ، و (تمام) و (أي) و (دائماً) ، واما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي ، وكون اللفظ جنساً محلى باللام جمعاً كان أو مفرداً . فلنتكلم عنها بالتفصيل :

١ ـ لفظة (كل) وما في معناها ، فانه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً ، وإن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها .

٢ ـ (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي) فانـه لا شك في دلالتهـا على عموم السلب لجميع أفراد النكـرة عقلاً ، لا وضعـاً ، لأن عدم الـطبيعة إنمـا يكون بعدم جميع أفرادها . وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

٣ ـ (الجمـع المحلى بالـلام والمفرد المحلى بهـا) لا شـك في استفـادة العمـوم منهمـا عند عـدم العهد ، ولكن الـظاهر أنـه ليس ذلك بـالوضـع في المفـرد المحلى باللام وإنما يستفاد بـالاطلاق بمقتضى مقـدمات الحكمـة ، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً .

وقـد توهم بعضهم : أن معنى استغـراق الجمع المحلى وكـل جمـع مثـل أكـرم جميـع العلمـاء هـو استغـراق بلحـاظ مـراتب الجمـع ، لا بلحـاظ الأفـراد فـرداً فـرداً ، فيشمـل كـل جمـاعـة جمـاعـة ، ويكـون بمنـزلـة قول القائل : (أكرم جماعة جماعة) ؛ فيكـون موضـوع الحكم كل جمـاعة على حدة لا كل مفرد ، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للأمر . وذلك نظير عموم التثنية ، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية ، فيشمـل كل اثنين اثنين ، فإذا قال : (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد .

ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعة ، كمـا أن معنى التثنية الاثنيـن فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جمـاعة جمـاعة ، كمـا إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد ، وعلى التثنيـة دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين ، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها .

ولكن هـذا توهم فـاسد للفـرق بين التثنية والجمـع ، لأن التثنية تـدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة . بخلاف الجمع ، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط ، لأن أقل الجمع ثـلاثة ، وأمـا من جانب الكثـرة ، فغير محدود أبداً . فكل ما تفرض لـذلك اللفظ المجمـوع من أفراد مهمـا كثرت فهي مـرتبة من الجمـع واحدة وجمـاعـة واحـدة ، حتى لـو أريـد جميـع الأفـراد بأسرها ، فانها كلها مـرتبة واحـدة من الجمع ، لا مجمـوعة مـراتب له . فيكـون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه ، بل المقصود أعلى مراتبه . فيذهب استغـراقه إلى آخـر الآحاد لا إلى آخـر

المراتب ، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة ، وليس إلا حد واحد هو الحد الأعلى ، لا حدود متكثرة ، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص ، فيذهب إلى آخر الآحاد .

نعم الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق ، فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد . وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع ، وهو ثلاثة .

٢ ـ المخصص المتصل والمنفصل

ان تخصيص العام على نحوين :

١ ـ أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا : (أشهد أن لا إله إلا الله) . ويسمى المخصص (المتصل) . فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم . وتلحق به ـ بل هي منه ـ القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص ، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده .

٢ ـ ألّا يقترن به مخصصه في نفس الكلام ، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده . ويسمى المخصص (المنفصل) ، فيكون أيضاً قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم ، كالأول .

فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم ، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى ، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم : ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص ، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه ، غير أن الخاص ظهوره أقوى ، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر .

والسر في ذلك : أن الكلام مطلقاً ـ العام وغيره ـ لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً ، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأوّلي ، وإلا فالكلام ما دام متصلاً عرفاً فإن ظهوره مراعى ، فإن انقطع من دون

ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الأول ، وانعقد الكلام عليه ، وان لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة ، وانعقد حينئذ على الظهور الثاني . ولذا لو كانت القرينة مجملة أو ان وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول ، ولا ظهور آخر ، فيعود الكلام برمته مجملاً .

هذا من ناحية كلية في كل كلام . ومقامنا من هذا الباب ، لأن المخصص ـ كما قلنا ـ من قبيل القرينة الصارفة ، فالعام له ظهور ابتدائي ـ أو بدوي ـ في العموم ، فيكون مراعىً بانقطاع الكلام وانتهائه ، فإن لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم ، وان لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول ، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل .

إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم ، بخلاف المخصص بالمنفصل ، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص ، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم . غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام ، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي .

٣ ـ هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟

قلنا : ان المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم ، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره . فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة . واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة :

منها : انه مجاز مطلقاً .

ومنها : انه حقيقة مطلقاً .

ومنها : التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل ، فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني ، وقيل : بالعكس .

والحق عندنا هو القول الثاني أي أنه حقيقة مطلقاً .

الدليل : إن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها ، وعمومه لجميع أفراده ، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له ، فيكون الاستعمال مجازاً . وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل ، لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك ـ مثلاً ـ: أكرم كل عالم إلا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم إلا في معناها ، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها ، غاية الأمر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل ، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص ، فيكون التخصيص معناه أن مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل في المثال . وأما (كل) فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول ، لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء ، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض) ، فلا يستقيم المعنى لو قلت : أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين ، وإلا لما صح الاستثناء . كما لا يستقيم لو قلت : أكرم بعض العلماء العدول ، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) والاستثناء موجودين .

والحاصل أن لفظة (كل) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معناها وهو الشمول .

ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها ، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي ، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها . وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى كـ (كل) أو (بعض) ، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلا في معناه . وهو من له العلم ، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد ، من باب تعدد الدال والمدلول . وسيجيء إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازاً .

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل . وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل ، لأنا قلنا : إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة

منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص ، فلا تصرف في أداة العموم ، ولا في مدخولها ، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول . ولو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم ، بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض ، حتى يكون مجازاً ، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام .

٤ـ حجية العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام ـ المخصص ـ لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص ، فهل العام حجة في هذا البعض ، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام ؟ على أقوال : مثلاً ، إذا قال المولى : ﴿كل ماء طاهر﴾ ، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة ، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير ، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي ، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير . وإذا لم نقل بحجيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام ، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته .

والأقوال في المسألة كثيرة : منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي ، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة . وقيل بالعكس والحق في المسألة هو الحجية مطلقاً ، لأن أساس النزاع ناشىء من النزاع في المسألة السابقة ، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا ؟ .

ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضاً ، فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة ، فيكون العام ظاهراً فيه أو أن المجازين متساويان ، فلا ظهور في أحدهما . فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي ، وإلا فلا يكون حجة .

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم ، ففي راحة من

هذا النزاع ، لأنا قلنا : ان أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها ، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها ، وإنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص .

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه .

وعلى أي حال ، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجيته في الباقي .وأيما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية ، فقد نقول انه حجة في الباقي على هذا التقدير ، وقد لا نقول . لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية ، كما توهم ذلك بعضهم .

٥ ـ هل يسري اجمال المخصص إلى العام ؟

كان البحث السابق وهو (حجية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا اجمال فيه ، وإنما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص .

وعلينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض اجمال الخاص . والإجمال على نحوين :

١ ـ **الشبهة المفهومية** : وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملاً ، نحو قوله عليه السلام : «كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه» الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري . ونحو قولنا : «أحسن الظن إلا بخالد» الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد ، مثلاً .

٢ ـ **الشبهة المصداقية** : وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص ، بأن كان مبيناً لا اجمال فيه ، كما إذا شك في مثال الماء السابق أن ماء معيناً ، أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته .

والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً . فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً

(أ) ـ الشبهة المفهومية

الدوران في الشبهة المفهومية (تارة) يكون بين الأقل والأكثر ، كالمثال الأول ، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري ، (فالأقل) هو التغير الحسي ، وهو المتيقن . (والأكثر) هو الأعم منه ومن التقديري .

وأخرى : يكون بين المتباينين كالمثال الثاني ، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر ، وبين خالد بن سعد ، ولا قدر متيقن في البين .

ثم على كل من التقديرين ، إما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً . والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة ، فلنذكرها بالتفصيل :

١ ، ٢ ـ فيما إذا كان المخصص (متصلاً) سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين ، فإن الحق فيه أن اجمال المخصص يسري إلى العام أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام .

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة ، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص ، فإذا كان الخاص مجملاً سرى اجماله إلى العام ، لأن ما عدا الخاص غير معلوم ، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص .

٣ ـ في الدوران بين (الأقل والأكثر) إذا كان المخصص (منفصلاً) فإن الحق فيه أن اجمال الخاص لا يسري إلى العام ، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل في حكم العام . والحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم ، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملاً في الزائد على القدر المتيقن منه ، فلا يكون حجة في الزائد،

لأنه ـ حسب الفرض ـ مجمل لا ظهور لـه فيه ، وإنمـا تنحصر حجيتـه في القدر المتيقن وهو الأقل .

فكيف يـزاحم العام المنعقـد ظهوره في الشمـول لجميع أفـراده التي منهـا القدر المتيقن من الخاص ، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص . فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه .

٤ ـ في الدوران بين (المتباثنين) إذا كان المخصص (منفصلاً) ، فإن الحق فيه أن اجمال الخاص يسري إلى العام ، كالمخصص المتصـل ، لأن المفروض حصـول العلم الإجمـالي بـالتخصيص واقعـاً ، وإن تـردد بين شيئين ، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهمـا . والفرق بينـه وبين المخصص المتصل المجمل أنه في المتصـل يرتفـع ظهور الكـلام في العموم رأسـاً ، وفي المنفصل المردد بين المتبائنين ترتفع حجية الظهور ، وان كان الظهور البـدوي باقيـاً ، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين .

بل لو فرض أنها تجري بالقيـاس إلى أحدهمـا فهي تجري أيضـاً بالقيـاس إلى الآخـر ، ولا يمكن جريـانهمـا معـاً لخـروج أحـدهمـا عن العمـوم قـطعـاً ، فيتعارضان ويتساقطان . وإن كـان الحق أن نفس وجود العلم الإجمـالي يمنع من جريـان أصالة العموم في كل منهما رأساً لا أنهـا تجري فيهمـا فيحصل التعـارض ثم التساقط .

(ب) ـ الشبهة المصداقية

قلنا : ان الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص ، مـع كون المخصص مبينـاً لا إجمال فيـه ، وإنما الإجمال في المصـداق . فلا يـدرى أن هذا الفـرد متصف بعنوان الخـاص فخـرج عن حكم العـام ، أم لم يتصف فهـو مشمـول لحكم العـام ، كـالمثـال المتقدم ، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة ، وكمثال الشك في اليـد على مال أنها يد عادية أو يد أمانة ، فيشك في شمـول العام لهـا وهو قـوله صلى الله عليـه وآله : «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» ، لأنها يد عادية ، أو خـروجها منـه لأنها

يد أمانة ، لما دل على عدم ضمان يد الأمانة المخصص لذلك العموم .

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان . وقد يستدل لهذا القول : بأن انطباق عنوان العام على المصداق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى ، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم ، فلا يكون الخاص حجة فيه ، فلا يزاحم حجية العام . وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر .

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معاً .

ودليلنا على ذلك : إن المخصص لما كان حجة أقوى من العام ، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفراده ، ورافع لحجية العام في بعض مدلوله . والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه ، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم . ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً ، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة .

والحاصل : إن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (احداهما) العام ، هو حجة فيما عدا الخاص . (وثانيتهما) المخصص ، وهو حجة في مدلوله ، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة .

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر . فإن الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في الأقل ، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا . ومشكوك الحجية في شيء ليس بحجة ـ قطعاً ـ في ذلك الشيء[1] . وأما العام فهو حجة

(1) سيأتي في(مباحث الحجة) : ان قوام حجية الشيء بالعلم ، لأنه إنما يكون الشيء صالحاً لأن يحتج به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم ، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة فعند الشك في حجية شيء يرتفع موضوعها ، فيعلم بعدم حجيته . ومعنى الشك =

إلا فيما كان الخاص حجة فيه . وعليه لا يكون الأكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة ، كالمصداق المردد ، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك ، فلا يزاحم حجية العام فيه .

وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد أمانة فلا يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره .

تنبيه

ـ في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً ـ .

المقصود من المخصص (اللبي) : ما يقابل اللفظي ، كالاجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لبياً . وتبعه جماعة من المتأخرين عنه .

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا (صاحب الكفاية) قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً ، فإنه يكون كالمتصل ، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية ـ وبين ما إذا لم يكن كذلك ، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم ، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لبقاء العام على ظهوره ، وهو حجة بلا مزاحم .

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء ، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه ، وحصل

= في حجيته احتمال أنه نصبه الشارع حجة واقعاً على تقدير وصوله . وحيث لم يصل القطع بعدم حجيته فعلاً فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك ، لا أنه حين الشك في الحجية يقطع بعدم الحجية وإلا للزم اجتماع الشك والقطع بشيء واحد في آن واحد وهو محال .

القطع للعبد بأن المولى لا يريد اكرام من كان عدواً له من الجيران ، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته ، وللمولى أن يؤاخذه على عدم اكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة ، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور ، فيكون ظهور العام ـ في هذا المقام ـ حجة بمقتضى بناء العقلاء .

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فرداً للخاص الذي علم خروجه من حكم العام . ومثل له بعموم قوله (لعن الله بني فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم . وكل من جاز لعنه ليس مؤمناً . فينتج من الشكل الأول «هذا الشخص ليس مؤمناً» .

هذا خلاصة رأي صاحب الكافية (قدس سره) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني أعلى الله مقامه لم يرتض هذا التفصيل . ولا اطلاق رأي الشيخ قدس سره ، بل ذهب إلى تفصيل آخر .

وخلاصته : إن المخصص اللبي سواء كان عقلياً ضرورياً يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب ، أو لم يكن كذلك ، بأن كان عقلياً نظرياً أو اجماعاً ـ فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام : من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على اطلاقه الذي يظهر فيه العام ، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي ، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً . ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبياً .

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً ، بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً ، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع (كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بني فلان هو كفرهم) فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لا يصلح لتقييده ، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم . فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم

كاشفاً عن وجوده فيه . نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجاً كما لو أخرجه المولى بالنص عليه ، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام .

وأما سكوت المولى عن بيانه ، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديين .

نعم لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام فإن التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيهاً .

والحاصل : ان المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام ، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبداً ، وان أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم ، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك . وان تردد أمره ولم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً ، فإن كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول ، وإن كان نظرياً أو اجماعاً لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني ، فيتمسك بالعموم ، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه ، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات .

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة . وإنما أطلت في نقلها لأن هذه المسألة حادثة ، أثارها شيخنا الأنصاري (قدس سره) مؤسس الأصول الحديث . واختلف فيها أساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة .

وبالاختصار، إن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد . ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه[1] .

---

(١) وتوضيح ذلك : ان كل عام ظاهر في العموم لا بد أن يتضمن ظهورين :

١ ـ ظهوره في عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه .

٢ ـ ظهوره في عدم وجود المنافى أيضاً .

أي أنه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافى معه .

فإن معنى ظهور عموم (أكرم جيراني) ـ مثلاً ـ أنه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي =

٦ ـ لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات . وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة ، والأئمة الأطهار عليهم الصلاة والسلام حتى قيل : «ما

= الحكم بوجوب اكرام الجيران ، نحو صفة العداوة،أو الفسق أو نحو ذلك ، كما أن معناه أيضاً أنه ليس يوجد في الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب اكرامه .

وهذا واضح لا غبار فيه .

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصص منفصل لفظي ، كما لو قال في المثال المتقدم : (لا تكرم الاعداء من جيراني) ، فإن هذا المخصص لا شك في أنه لا يكون ظاهراً في أمرين :

١ ـ ان صفة العداوة منافية لوجوب الاكرام .

٢ ـ ان في الجيران من هو على صفة العداوة فعلاً أو يتوقع منه أن يكون عدواً ، وإلا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لا يصدر من الحكيم .

وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظي مزاحماً للعام في الظهورين معاً ، فيسقط عن الحجية فيهما معاً . فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا ، فلا مجال فيه للتمسك بالعام في الحاقه بحكمه ، لسقوط العام عن حجيته في شموله له ، إذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما أصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه .

أما لو كان هناك مخصص لبي ، كما لو حكم العقل ـ مثلاً ـ بأن العداوة تنافي وجوب الاكرام ، فإن هذا الحكم من العقل لا يتوقف على أن يكون هناك اعداء بالفعل أو متوقعون ، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك اعداء أم لم يكونوا أبداً ، إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك اعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً ، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات . وعليه ، فالحكم العقلي هذا لا يزاحم الظهور الثاني للعام ، اعني ظهوره في عدم المنافي ، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم .

فإذا شككنا في فرد من الجيران أنه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام في ادخاله في حكمه ، لأنه لا يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله في هذه الحجة أو هذه الحجة ، إذ المخصص اللبي حسب الفرض لا يقتضي وجود المنافي وليس حجة فيه ، أما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم .

* * *

فظهر من هذا البيان أن الفرق عظيم بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي من هذه الناحية ، لأنه في المخصص اللبي يبقى العام حجة في ظهوره الثاني من دون أن يكون=

من عام إلا وقد خص» . ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام ، لأن في الكتاب المجيد والسنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً .

وهذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام .

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص ، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام . وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس .

وهو الحـق

والسر في ذلك واضح لما قدمناه ، لأنـه إذا كانت طـريقة الشـارع في بيان مقاصده تعتمـد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنـان بظهـور العام في عمـومه فإنه يكون ظهوراً بدوياً . وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص .

أمـا إذا بذل وسعـه وفحص عن المخصص في مـظانـه ، حتى حصـل لـه الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام . وليس للشارع حجة عليه فيمـا لو كان هناك مخصص واقعـاً ، لم يتمكن المكلف من الوصـول إليه عـادة بالفحص بـل للمكلف أن يحتج فيقـول : إني فحصت عن المخصص فلم أظفر بـه ، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لـو فحصنا عنـه عادة لـوجدنـاه في مظانه . وإلا فلا حجة فيه علينا .

وهذا الكلام جار في كل ظهور ، فإنـه لا يجوز الأخـذ به إلا بعـد الفحص

= المختص متعـرضاً لـه ، ولا يسقط العام عن الحجيـة في ظهوره إلا بمقـدار المزاحمـة لا أكثر . وهذا بخلاف المخصص اللفظي فانه ظـاهر في الأمـرين معاً كمـا قدمنـاه ، فيكون مزاحماً للعام فيهما معاً .

ولا فرق في المخصص اللبي بين أن يكون ضرورياً أو يكون غير ضـروري . ولا بين أن يكون كاشفـاً عن تقييد مـوضوع العـام أو كاشفـاً عن ملاك الحكم ، فـانه في جميـع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافي .

وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الأعظم أنه الأولى بالاعتماد .

عن القرائن المنفصلة . فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه .

ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها إن شاء الله تعالى ، والمقام من صغرياتها ، وهي :

«إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة» .

أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها ، فذلك موكول إلى محله ، والمختار كفاية الاطمئنان . والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه ، حتى ان الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة ، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها .

٧ ـ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة . مثل قوله تعالى (٢ : ٢٨٢) : ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء . . .**﴾ إلى قوله : ﴿**وبعولتهن أحق بردهن في ذلك**﴾ فإن المطلقات عامة للرجعيات وغيرها ، ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات . فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر ، إما :

١ ـ مخالفة ظهور العام في العموم ، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذي يرجع إليه الضمير . وإما :

٢ ـ مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام ، فيراد منه البعض ، والعام يبقى على دلالته على العموم ـ فأي المخالفتين أولى ؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة :

الأول : ان أصالة العموم هي المقدمة ، فيلتزم بالمخالفة الثانية .

الثاني : إن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة ، فيلتزم بالمخالفة الأولى .

الثالث : عدم جريان الأصلين معاً ، والرجوع إلى الأُصول العملية .

أما عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض ، فلا ينعقد ظهور العام في العموم .

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري فلأن الأُصول اللفظية يشترط في جريانها ـ كما سبق أول الكتاب ـ أن يكون الشك في مراد المتكلم ، فلو كان المراد معلوماً ـ كما في المقام ـ وكان الشك في كيفية الاستعمال ، فلا تجري قطعاً .

والحق أن أصالة العموم جارية ولا مانع منها ، لأنا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجباً لصرف ظهور العموم ، إذ لا يلزم من تعين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام ، ولا علاقة بينهما ، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه . واعتبر ذلك في المثال ، فلو قال المولى : «العلماء يجب اكرامهم» ثم قال : «وهم يجوز تقليدهم» وأريد من ذلك «العدول» بقرينة ، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك ، بل ليس فيه إشعار به . ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية .

٨ ـ تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل .

مثاله قوله تعالى : **﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾** فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق

هؤلاء . ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين . واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال :

١ ـ ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة ، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً ، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه .

٢ ـ ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل . وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل .

٣ ـ عدم ظهوره في واحد منها ، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال . أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم ، فلا تجري أصالة العموم فيها .

٤ ـ التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره ، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك : «أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين» ـ وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدمة ، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع .

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم ، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط ، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه ، فيرجع إلى الجميع . وإن كان من قبيل الثاني ، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة ، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله ، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض ، فيتمسك بأصالة عمومها . وأما ما قيل : ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة ، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم ـ فلا وجه له ، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر ، واكتفى باستثناء واحد ، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة ، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك وإلا كان مخلاً ببيانه .

وهذا القول الرابع : هو أرجح الأقوال ، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء : فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة ، فلعله كان ناظراً

إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع . ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام . فيكون النزاع على هذا لفظياً ، ويقع التصالح بين المتنازعين .

٩ ـ التخصيص العام بالمفهوم

المفهوم : ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف ، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً ، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوماً موافقاً) ، مثاله قوله تعالى : **﴿أوفوا بالعقود﴾** فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها ، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل انه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد ، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية ، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى . ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فانه يخصص العام المتقدم ، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام ، فيقدم عليه .

وأما التخصيص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى : **﴿ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً﴾** الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل . وقد وردت آية أخرى هي : **﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . . .﴾** الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين .

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف ؟ قد اختلفوا على أقوال : فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم . وقيل بتقديم المفهوم . وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً . وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها .

والسر في هذا الخلاف : انه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق ـ وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم إليه ، أو أن العام أقوى فهو المقدم ، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر ، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات .

والحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام ، والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة ، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة . نعم لو فرض أن العام كان نصاً في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ . وهذا أمر آخر .

١٠ـ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدىء أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد ، نظراً إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحي منزل من الله لا ريب فيه ، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب ، فكيف يقدم على الكتاب . ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآني ، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن ، ولو مثل عمومات الحل ونحوها . بل الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا ، فما السر في ذلك مع ما قلناه ؟ .

نقول : لا ريب في أن القرآن الكريم ـ وإن كان قطعي السند ـ فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه) ، والمحكم نص وظاهر ، والظاهر منه عام ومطلق . كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام ما يخصص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيد كثيراً من مطلقاته ، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره . وهذا قطعي لا يشك فيه أحد .

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك ، وإن كان غير قطعي الصدور ، وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعاً ، لأنه خبر عادل مثلاً ، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية ـ فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راوية وبين أن نتصرف بظاهر القرآن ، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر ، لأنه نص أو أظهر ، ولا بسند القرآن لأنه قطعي .

ومرجع ذلك إلى الدوران ـ في الحقيقة ـ بين مخالفة الظن بصدق الخبر

وبين مخالفة الظن بعموم الآية . أو فقل يـدور الأمر بين طـرح دليل حجيـة الخبر وبين طرح أصالة العموم ، فأي الدليلين أولى بالطرح ؟ وايهما أولى بالتقديم ؟ .

فنقول : لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصـرف في ظاهـر الكتاب ، لأنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض . وعلى العكس من ظاهر الكتاب ، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقـة له فيه من هذه الجهة ـ حسب الفرض ـ حتى يكون ناظراً إليه ومفسراً له . فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب ، فيقدم عليه . وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه .

وإن شئت فقل : إن الخبر بحسب الفـرض قرينـة على الكتاب ، والأصـل الجـاري في القرينـة ـ وهو هنـا أصالـة عدم كـذب الراوي ـ مقـدم على الأصـل الجاري في ذي القرينة ، وهو هنا أصالة العموم .

١١ـ الدوران بين التخصيص والنسخ

إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً أو بتأريخ أحدهما ، أو الجهل بهما معاً : فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخاً للعام أو منسوخاً له ، أو مخصصاً إياه . وقد يقع الشـك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول :

إن الخـاص والعـام من نـاحيـة تـأريـخ صـدورهمـا لا يخلوان من خمس حـالات ، فامـا أن يكونـا معلومي التأريـخ ، أو مجهولي التـأريخ ، أو أحـدهمـا مجهولاً والآخر معلوماً . هذه ثلاث صور . ثم المعلوم تـأريخهما : إمـا أن يعلم تقارنهما عرفاً أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام . فتكون الصور خمساً :

الصورة الأولى

إذا كانا معلومي التأريخ مـع العلم بتقارنهمـا عرفـاً ، فإنـه لا مجال لتـوهم النسخ فيهما .

الصورة الثانية

إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدم العام ، فهذه على صورتين :

١ ـ أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام . والظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام ، اما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل ، واما لأن الأولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية .

٢ ـ أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام . وهذه الصورة هي أشكل الصور ، وهي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخاً ، أو يجوز أن يكون مخصصاً ولو في بعض الحالات . ومع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى ، أو الحمل على النسخ .

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض ، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً ومبيناً لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو قبيح من الحكيم ، لأن فيه اضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر . فوجب أن يكون ناسخاً للعام ، والعام باق على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص ، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص .

وأما من ذهب إلى جواز كونه مخصصاً ، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي ، ولو مصلحة التقية ، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام ، كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه وآله في بيان أحكام الشريعة ، مع أن الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية إنما هو على طبق الخاص . فإذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي ، فيكون مبيناً للعام ومخصصاً له ، وأما الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورة ان كان قد ارتفع وانتهى أمده ، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ .

وإذا جاز أن يكون العام وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورة ، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصاً أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً . وإن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية ، فلا شك في أنه يتعين كون الخاص ناسخاً له . وأما لو دار الأمر بينهما

إذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما ، فأيهما أرجح في الحمل ؟ فنقول :

الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص .

والوجه فيه أن أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم ، ولا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقع مراد جدي للمتكلم لأنه مقصود بالتفهيم ، فالعام ليس ظاهراً إلا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً . أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت بأصالة العموم ، لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص ، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل ، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام إلا وقد خص» ، كما سبق .

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجىء إلى الحمل على النسخ ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم . ولأجل هذا قلنا : ان الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ ، وان كان كل منهما ممكناً .

الصورة الثالثة

إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم الخاص ، فهذه أيضاً على صورتين :

١ ـ أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص ، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصصاً .

٢ ـ أن يرد بعد وقت العمل بالخاص ، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ، ولا قبح فيه أصلاً . ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ ، ولعل نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية ، ولا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً وقرينة على العام ، ولكن أيضاً يحتمل أن يكون منسوخاً بالعام ، فلا يحرز أنه من باب القرينة . ولا شك أن

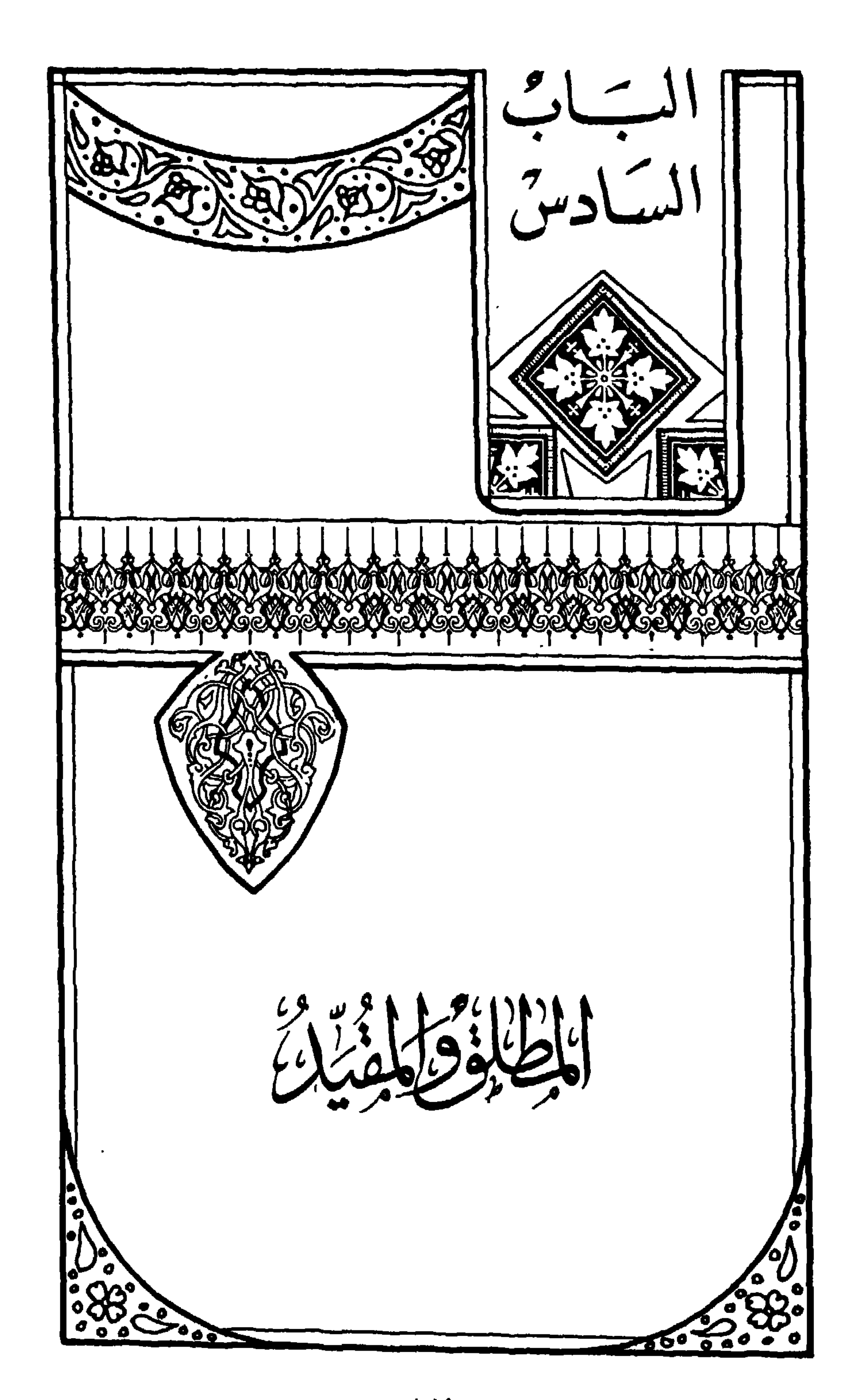
الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين وقرينة عليه . ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام .

قلت : الأصوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة ، لما تقدم من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدي ، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية . وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو ، وإلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك . وأما احتمال النسخ ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً ، كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه ، فلا يخرجه عن كونه صالحاً لتخصيص العام ، فيقدم عليه ، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً .

بل يمكن أن يقال : ان العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلا بدوياً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه ، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية ، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي .

الصورتان الرابعة والخامسة

إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً ، فانه يعلم الحال فيهما مما تقدم ، فيحمل على التخصيص بلا كلام . ولا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور ، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .


الباب
السادس
المطلق والمقيد

وفيه ست مسائل :

المسألة الأولى ـ معنى المطلق والمقيد

عرفوا المطلق بأنـه «ما دل على معنى شـائع في جنسـه» ويقابله المقيـد . وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحهـا . ولا فائدة في ذكرها مـا دام أن الغرض من مثـل هذا التعـريف هو تقـريب المعنى الذي وضع له اللفظ ، لأنه من التعاريف اللفظية .

والظاهر أنه ليس للأصولـيين اصطلاح خاص في لفظي المـطلق والمقيد ، بـل هما مستعمـلان بما لهمـا من المعنى في اللغـة ، فـإن المـطلق مـأخـوذ من الاطلاق وهو الإرسال والشيوع ، ويقابله التقييد تقابل الملكـة وعدمهـا ، والملكة التقييد والاطلاق عدمها ، وقد تقدم ص ٦٢ .

غـاية الأمـر أن إرسال كـل شيء بحسبه ومـا يليق به . فـإذا نسب الاطلاق والتقييد إلى اللفظ ـ كما هو المقصود في المقام ـ فإنما يراد ذلك بحسبما له من دلالة على المعنى . فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى .

ومن موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صورة تقـريبية لمعنـاه . فمثـلاً عندمـا نعرف العلم الشخصي والمعـرف بـلام العهـد لا يسميـان مـطلقين باعتبار معناهما ، لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخص معين ـ لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصي مطلقاً ، فإنـه إذا قال الآمـر : (أكرم محمـداً) وعرفنا أن لمحمد أحوالاً مختلفة ولم يقيد الحكم بحـال من الأحوال نستـطيع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالاطلاق بلحاظ

الأحـوال ، وإن لم يكن له شيـوع باعتبـار معنـاه المـوضـوع لـه . اذن لـلاعـلام الشخصية والمعرف بلام العهد اطلاق فلا يختص المطلق بما له معنى شائـع في جنسه كاسم الجنس ونحوه .

وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مـطلقاً ، فـلا ينبغي أن نظن أنـه لا يجوز أن يسمى مطلقاً أبداً ، لأنا نعرف أن ذلـك إنما هـو بالنسبـة إلى أفراده أمـا بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة فانه لا مضايقة في أن نسميه مطلقاً . إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دل على معنى شـائع في جنسـه) للعام باعتبار أحواله ، لا باعتبار أفراده .

وعلى هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبـار ما لـه من المعنى واحـواله ، ولكن لا على أن يكـون ذلك الشيـوع مستعمـلاً فيـه اللفظ كـالشيـوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي وإلا كان الكلام عاماً لا مطلقاً .

المسألة الثانية ـ الاطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها ، لأن الاطـلاق هو عـدم التقييد فيمـا من شأنـه أن يقيـد . فيتبـع الاطـلاق التقييـد في الإمكان، أي أنه إذا أمكن التقييـد في الكلام وفي لسـان الدليـل أمكن الاطلاق ولـو امتنع استحـال الاطـلاق . بمعنى أنـه لا يمكن فـرض استكشـاف الاطـلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد . بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً ، وإن كان في الواقع أن المتكلم لا بد أن يريـد أحدهمـا . وقد تقدم مثاله في بحث التوصلي والتعبدي ص ٦٦ ، إذ قلنا : ان امتناع تقييد الأمـر بقصد الامتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبـة إلى هذا القيـد . وذكرنـا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الاطلاق باطلاق المقام لا باطلاق الكلام الواحد .

المسألة الثالثة ـ الاطلاق في الجمل

الاطلاق لا يختص بالمفردات ـ كما يظهر من كلمـات الأُصوليين ـ إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة ، بل يكون في الجمل أيضاً كاطـلاق صيغـة إفعـل الـذي يقتضي استفـادة الـوجـوب العيني والتعييني والنفسي ، فـإن

الاطلاق فيها إنما هو من نوع اطلاق الجملة . ومثله اطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط .

ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة ، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها . وقد بحث عن اطلاق بعض الجمل في مناسباتها كاطلاق صيغة إفعل والجملة الشرطية ونحوها .

المسألة الرابعة ـ هل الاطلاق بالوضع ؟

لا شك في أن الاطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الأحوال ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ ليس بالوضع ، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة .

وكذلك اطلاق الجمل وما شابهها ـ أيضاً ـ ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة . وهذا لا خلاف فيه .

وإنما الذي وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في اسماء الاجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة ؟ أي أن أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الإرسال أي الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ ـ كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء ـ أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي والاطلاق يستفاد من دال آخر ، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه ؟ ـ وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الأصول ، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا .

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً ، وعلى القول الثاني يكون حقيقة .

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء ، بل قيل ان نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها . ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب[1] . وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء

---

(١) وقد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لانفسنا في هذا الكتاب في =

الاعـلام من اختلاف في التعبيـر بل في الـرأي والنظر . وهـذه الأمور التي ينبغي بيانها هي كما يلي :

١ ـ اعتبار الماهية :

المشهـور أن للماهيـة ثلاثـة اعتبارات ، إذا قيست إلى مـا هـو خـارج عن ذاتهـا ، كما إذا قيست الـرقبة إلى الإيمـان عند الحكم عليهـا بحكم ما كـوجوب العتق . وهي :

١ ـ أن تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج . وتسمى حينئذ (الماهية بشرط شيء) كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة ، أي بشرط كونها مؤمنة .

٢ ـ أن تعتبر مشروطة بعدمه . وتسمى (الماهية بشرط لا)[١]، كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره ، أي بشرط عدم كونـه عاصياً لله في سفره . فأخذ عدم العصيان قيداً في موضوع الحكم .

٣ ـ ألا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه . وتسمى (الماهية لا بشرط) ، كـوجوب الصـلاة على الإنسان بـاعتبار كـونه حـراً مثلاً ، فـإن الحريـة غيـر معتبـرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة ، لأن الإنسان بـالنظر إلى الحـرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحـرية ولا بعـدمها فهـو لا بشرط القيـاس إليها .

ويسمى هـذا الاعتبار الثـالث (اللا بشـرط القسمي) في قبال (الـلا بشـرط المقسمي) الآتي ذكـره . وإنمـا سمي (قسميـاً) لأنـه قسم في مقـابـل القسمين الأوليين أي البشرط والبشرط لا . وهذا ظاهر لا بحث فيه .

* * *

= الاختصار . ونعتقد أن الـطالب المبتدىء الـذي ينتهي إلى هنا يكـون على استعداد كـاف لفهم هذه الابحاث . واضطرارنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسة في فهـم الطالب لكثير من الابحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي .

(١) وقد تقال (الماهية بشرط لا شيء) ويقصدون بذلك الماهية المجـردة على وجه يكـون كل ما يقارنها يعتبر زائداً عليها .

ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين :

١ ـ قولهم : «الماهية المهملة» .

٢ ـ قولهم : «الماهية لا بشرط مقسمي» .

أفهذان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد ، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى ؟ .

والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الاعلام : فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد ، كما هو ظاهر (كفاية الأصول) تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلاء .

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك ، بل هما اصطلاحان مختلفان . وهذا جوابنا على الاستفسار .

وتوضيح ذلك : انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران :

الأول : ان المقصود من (الماهية المهملة) : الماهية من حيث هي ، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها ، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها .

الثاني : ان المقصود من الماهية (لابشرط مقسمي) : الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدمة ، وهي ـ أي الاعتبارات الثلاثة ـ الماهية بشرط شيء ، وبشرط لا ، ولا بشرط قسمي . ومن هنا سمي (مقسماً) .

وإذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة . وذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين : وهذا أن ينظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها ، وأن ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها . ولا ثالث لهما .

وفي الحالة الأولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم . وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة . وعلى هذا فالملاحظة الأولى مباينة

لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها ، فكيف يصح أن تكون مقسماً لها ولا يصح أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه ، لأن الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير .

على أن اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن ، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنية أخرى مستقلة ، والمقسم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه ، ولا يعقل أن يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام ، وإلا كان قسيماً لها لا مقسماً .

وعليه ، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط) ، ولكن ليس هو المصطلح عليه باللا بشرط المقسمي فإن لهم في (لا بشرط) ـ على هذا ـ ثلاثة اصطلاحات :

١ ـ لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية وذاتياتها ، وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها ، وهي الماهية المهملة .

٢ ـ لا بشرط مقسمي ، وهو الماهية التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها . والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة ، أي لا بشرط اعتبار البشرط شيء واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط ، لا أن المراد بلا بشرط هنا ، لا بشرط مطلقاً من كل قيد وحيثية . وليس هذا اعتباراً ذهنياً في قبال هذه الاعتبارات ، بل ليس له وجود في عالم الذهن إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقبل غير تعيناتها ، وإلا لما كان مقسماً .

٣ ـ لا بشرط قسمي ، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها .

فاتضح أن (الماهية المهملة) شيء و (اللابشرط المقسمي) شيء آخر . كما اتضح أيضاً أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره ، أو يوضع له لفظ بحسبه .

٢ ـ اعتبار الماهية عند الحكم عليها :

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها فاما أن يحكم عليها بـذاتياتهـا ، واما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها . ولا ثالث لهما .

وعلى **الأول** : فهو على صورتين :

١ ـ أن يكون الحكم بالحمل الأولى ، وذلك في الحدود التامة خاصة .

٢ ـ أن يكون بالحمل الشائع ، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتيـاتها كـالجنس وحده أو الفصل وحده . وعلى كلا الصورتين فإن النـظر الى الماهيـة مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها . وهذا لا كلام فيه .

وعلى **الثاني** : فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي ، أي عن تقررها الذاتي الذي لا ينظر فيـه إلا إلى ذاتها وذاتيـاتها . وهـذا واضح لأن قـطع النظر عن كـل ما عـداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها ، لانهما متناقضان .

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسـة إلى هذا الغيـر ، فلا بد أن تكون معتبرة بأحد الاعتبـارات الثلاثـة المتقدمـة ، إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها ـ كما تقدم ـ . ولا معنى لاعتبارها باللا بشـرط المقسمي ، لما تقدم أنه ليس هو تعيناً مستقلاً في قبال تلك التعينات ، بل هو مقسم لها .

ثم ان هـذا الغير ـ أي الأمـر الخارج عن ذاتهـا ـ الذي لـوحظت المـاهيـة مقيسـة إليه لا يخلو إمـا أن يكون نفس المحمـول أو شيئـاً آخـر ، فـإن كـان هـو المحمول فيتعين أن تؤخذ المـاهية بـالقياس إليـه لا بشرط قسمي ، لعـدم صحة الاعتبارين الآخرين :

أما أخذها بشرط شيء ، أي بشرط المحمول ، فلا يصح ذلـك دائماً لأنـه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائمـاً لاستحالـة انفكاك المحمـول عن الموضـوع بشرط المحمول . على أن أخـذ المحمول في المـوضوع يلزم منـه حمل الشيء على نفســه وتقدمـه على نفسه ، وهـو مستحيل إلا إذا كـان هنـاك تغـايـر بحسب

الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الإنسان فانهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل .

وأما أخذها بشرط لا ، أي بشرط عدم المحمول ، فلا يصح لأنه يلزم التناقض ، فإن الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه .

وإن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول ، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة ، أو بشرط لا ، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام ، أو لا بشرط ، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً ، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها . كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها .

* * *

ولكن قد يستشكل في كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية ، لا موطن لها إلا الذهن ، فلو تقيدت الماهية بأحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم ، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي ، ولبطلت القضايا الخارجية ، والحقيقية ، مع أنها عمدة القضايا ، بل لاستحال في التكاليف الامتثال ، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج .

وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع . ولكن ليس الأمر كذلك ، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار ، بمعنى أن الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء ، لا المقترنة بلحاظه واعتباره ، وفي بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه ، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظ معها الشيء ولا عدمه ، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه ، وإلا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ والاعتبار .

نعم هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه

اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم ، لا أنها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية . ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني .

ومما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار مصطلحاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء ، أن كل موضوع ومحول لا بد من تصوره في مقام الحمل وإلا لاستحال الحمل ، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيداً للموضوع أو المحمول ، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل .

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه ، لا بد من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيداً للفظ ، ولا للمعنى ، فليس اللفظ دالاً بما هو متصور في الذهن وإن كانت دلالته في ظرف التصور ، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور ، وإن كانت مدلوليته في ظرف تصوره . ويستحيل أن يكون التصور قيداً للفظ أو المعنى ، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه ، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ . وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له ، لا للمحمول ، ولا للمحمول عليه .

وعلى هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه ، وهو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه ، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه ، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته ، فقد يؤخذ بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط لا وقد يؤخذ لا بشرط . ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني ، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر ، والاعتبار مصحح للوضع .

٣ ـ الأقوال في المسألة :

قلنا فيما سبق : ان المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة ، على وجه يكون الاطلاق قيداً للموضوع

له ، فلذلك ذهبوا إلى أن استعماله في المقيد مجاز ، وقد صور هذا القول على نحوين :

الأول : ان الموضوع له المعنى بشرط الاطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء .

الثاني : إن الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط .

وقد أورد على هذا القول بتصويريه ـ كما تقدم ـ بأنه يلزم على كلا التصويرين أن يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً ، فتكون جميع القضايا ذهنية ، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني ، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة . وهذا يكذبه الواقع .

ولكن نحن قلنا : ان هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيداً في الموضوع له . أما لو جعل الاعتبار مصححاً للوضع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق .

هذا قول القدماء ، وأما المتأخرون ابتداءاً من سلطان العلماء (رحمه الله) فانهم جميعاً اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً . وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح . ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة . لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم . واختلفوا فيها على أقوال :

١ ـ منهم من قال : ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة أي الماهية من حيث هي .

٢ ـ ومنهم من قال : ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي .

٣ ـ ومنهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني .

٤ ـ ومنهم من قال : ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية

المعتبرة باللابشرط المقسمي ، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار (اللابشرط القسمي) على أن يكون هذا الاعتبار مصححاً للموضوع لا قيداً للموضوع له . وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً . ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون : بأنه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة إليهم .

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منهما :

اولاً : ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي ، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها وذاتياتها ، بخلافه على الثاني إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير . وبهذا يظهر بطلان القول الثالث .

ثانياً : ان الوضع حكم من الأحكام ، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها ، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي ، لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها . وبهذا يظهر بطلان القول الأول .

ثالثاً : ان اللابشرط المقسمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبارات الثلاثة ، لأن المفروض أنه مقسم لها ، ولا تحقق للمقسم إلا بتحقق أحد أنواعه كما تقدم ، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه . وبهذا يظهر بطلان القول الثاني .

فتعين القول الرابع ، وهو أن الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي . وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما أشرنا إليه ، فلا اختلاف ، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون أنه مجاز في المقيد ، وهو مشكوك فيه .

بيان هذا القول الرابع : إن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه

بوضع لفظ له ، فمعناه أنـه قد لاحـظه مقيساً إلى الغيـر ، فهو في هـذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهيـة . وإذ يراد تسـرية الـوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاتـه وقيوده لا بـد أن يعتبر على نحـو اللابشـرط القسمي . ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى ، وبين كون ذات المعنى ملحـوظاً في مـرحلة الوضـع بنحو الـلابشرط القسمي لأن هـذا اللحاظ والاعتبـار الذهني ـ كما تقـدم ـ صرف طـريق إلى الحكم على ذات المعنى وهو المصحـح للمـوضـوع لـه . وحين الاستعمـال في ذات المعنى لا يجب أن يكـون المعنى ملحـوظاً بنحـو اللابشـرط القسمي ، بل يجـوز أن يعتبر بـأي اعتبار كـان مـا دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو ، ويجوز أن يلحظه مقيسـاً إلى الغير فيعتبـر بأحـد الاعتبارات الثلاثة . وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً لـه لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له .

وعليه فلا يكون الموضوع له مـوجوداً ذهنيـاً ، إذا كان لـه اعتبار الـلابشرط القسمي حين الوضع ، لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر ، بل ذات المعتبر ، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازاً لما تقدم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغيـر ، فيعتبر بأحد الاعتبـارات الثلاثـة التي منها اعتباره بشرط شيء وهو المقيد .

المسألة الخامسة ـ مقدمات الحكمة

لما ثبت أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني ، لا للمعاني بما هي مطلقة ، فلا بد في إثبات أن المقصود من اللفظ المطلق لتسريـة الحكم إلى تمام الأفـراد والمصاديق من قرينة خاصة ، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الاطلاق .

وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمـات الحكمة) . والمعروف أنها ثلاث :

الأولى : إمكان الاطلاق والتقييد بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبـل فرض تعلق الحكم به قابلاً للانقسام ، فلو لم يكن قـابلاً للقسمـة إلا بعد فـرض

تعلق الحكم به كما في باب قصد القربة ، فـانه يستحيـل فيه التقييـد ، فيستحيل فيه الاطلاق ، كما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي . وهذا واضح .

الثانية : عـدم نصب قرينـة على التقييد لا متصلة ، ولا منفصلة ، لأنـه مع القـرينة المتصلة لا ينعقـد ظهور للكـلام إلا في المقيـد ، ومـع المنفصلة ينعقـد للكلام ظهور في الاطلاق ، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقـدمة عليـه والحاكمة ، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً ، كما قلنا في تخصيص العموم بـالخاص المنفصل ، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم ، بـل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعاً .

الثالثة : أن يكون المتكلم في مقام البيان ، فانه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال اما رأساً أو لأنـه في صدد بيان حكم آخر ، فيكون في مقام الاهمال من جهة مورد الاطلاق ـ وسيأتي مثاله ـ فانه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق :

أما في مقام التشريع بـأن كان في مقـام بيان الحكم لا للعمـل به فعـلاً بل لمجرد تشريعه ، فيجوز ألا يبين تمام مراده ، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيـد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده . وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الاهمال رأساً ، فانه لا ينعقد معه ظهور في الاطلاق ، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مـرام . ومثله ما إذا كـان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى : ﴿**فكلوا مما أمسكن**﴾ الوارد في مقـام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة ، وليس هـو في مقام بيـان مواضـع الإمسـاك أنها تتنجس فيجب تـطهيرهـا أم لا ، فلم يكن هو في مقـام بيـان هـذه الجهة ، فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق من هذه الجهة .

ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الاهمال ، فان الأصل العقلائي يقتضي بـأن يكون في مقـام البيان ، فـإن العقلاء كمـا يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك ، كذلـك يحملونه على أنـه في مقام البيان والتفهيم ، لا في مقام الإهمال والإيهام .

* * *

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً في الاطلاق ، وكاشفاً عن أن المتكلم لا يريد المقيد ، وإلا لو كان قد أراده واقعاً ، لكان عليه البيان ، والمفروض أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل ، وهو في مقام البيان ، ولا مانع من التقييد حسب الفرض . وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الاطلاق وإلا لكان مخلاً بغرضه .

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيماً ملتفتاً جاداً وفي مقام البيان والتفهيم ، فانه يكون ظاهراً في الاطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع .

تنبيهان

القدر المتيقن في مقام التخاطب :

الأول : ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة اخرى غير ما تقدم ، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة ، وإن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجاً في التمسك بالاطلاق . ومرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد ، فلا ينعقد للفظ ظهور في الاطلاق مع فرض وجوده .

ولتوضيح البحث نقول : ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين :

١ ـ أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه ، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وأن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره .

٢ ـ أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً ، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع ، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده .

فإن كان المتكلم في مقام البيان على **النحو الأول** : فلا شك في أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالاطلاق ، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه ، وترك البيان اتكالاً على وجود القدر المتيقن إخلال بالغرض لأنه لا يكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع .

وان كان المتكلم في مقام البيان على **النحو الثاني** : فانه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً ، ما دام أنه ليس له غرض إلا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع . وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمتثل في الموضوع الواقعي ، لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة ولا يجب في مقام الامتثال أن يفهم أن الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع اعم منه ومن غيره .

مثلاً : لو قال المولى : (اشتر اللحم) ، وكان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم ، وكان هو تمام موضوعه واقعاً ، فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم ، فيحصل موضوع حكم المولى ، فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه ، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه ولبيانه ، ولا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع . أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه ، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن ، وإلا لكان مخلاً بغرضه ، فإذا لم يبين واطلق الكلام ، استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره .

* * *

إذا عرفت هذا التقدير فينبغي أن نبحث عما ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه ، هل أنه على النحو الأول أو الثاني ؟ .

والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية أنه لا ينبغي من الآمر أكثر من النحو الثاني ، نظراً إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك

لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال . ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع .

نعم إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع وأن المولى أطلق كلامه اعتماداً على وجوده ـ فإن المولى دفعاً لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه ، وإلا كان مخلاً بغرضه .

ومن هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع ، فانه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن .

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه . ولكن شيخنا النائيني رحمه الله على ما يظهر من التقريرات لم يرتضه ، والأقرب إلى الصحة ما في الكفاية . ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها .

الانصراف :

التنبيه الثاني : اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالاطلاق ، وإن تمت مقدمات الحكمة ، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة .

والحق أن يقال : ان انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع إرادته منه ـ فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالاطلاق ، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي ، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور .

وأما إذا كان الانصراف غير ناشيء من اللفظ ، بل كان من سبب خارجي ، كغلبة وجود الفرد المنصرف اليه أو تعارف الممارسة الخارجية له ، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف ، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق ـ مثلاً ـ إلى ماء دجلة أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في اطلاقه فلا يمنع من التمسك باصالة

الاطلاق ، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ . ولذا يسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن .

وهذا كله واضح لا ريب فيه . وإنما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحوين ، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف . وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتثبت ، وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع .

فعلى الفقيه أن يثبت في مواضع دعوى الانصراف ، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة . وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى . وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها . وهو باب يكثر الابتلاء به وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها .

ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد ، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شك فيه ، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد . ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ ، فانه غير بعيد أنه ناشىء من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته ، ولأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه ، وليس له علاقة باللفظ . ولذا ان جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكاً باطلاق الآية ، ولا معنى للتمسك بالاطلاق لو كان للفظ ظهور في المفيد . وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط ، إذ ان المسح بالباطن هو القدرالمتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدوياً فلا يطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار ، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن .

المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد : أن التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً ، أي أنهما يتكاذبان في ظهورهما . مثل قول الطبيب مثلاً : إشرب لبناً ، ثم يقول : إشرب لبناً

حلواً ، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه ، وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه .

وإنما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحداً كالمثال المتقدم ، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على شيء وفي الآخر معلقاً على شيء آخر ، كما إذا قال الطبيب في المثال : إذا أكلت فاشرب لبناً ، وعند الاستيقاظ من النوم إشرب لبناً حلواً . وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزامياً ، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن ، فانه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب . وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد أنه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول ، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانياً بعد شرب لبن ما .

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي ، فنقول : لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر ، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله ، فانه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد ، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الاطلاق ، فيبقى ظهور المطلق على حاله .

وينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ ، فنقول : هذا يختلف باختلاف الصور فيهما ، فإن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي ، وإما أن يكونا متفقين .

الأول : أن يكونا مختلفين ، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد ، لأن المقيد يكون قرينة على المطلق ، فإذا قال : إشرب اللبن ، ثم قال : لا تشرب اللبن الحامض ، فانه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو . وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون اطلاق المطلق بدلياً ، نحو قوله : اعتق رقبة، وبين أن يكون شمولياً مثل قوله : في الغنم زكاة ، المقيد بقوله : ليس في الغنم المعلوفة زكاة .

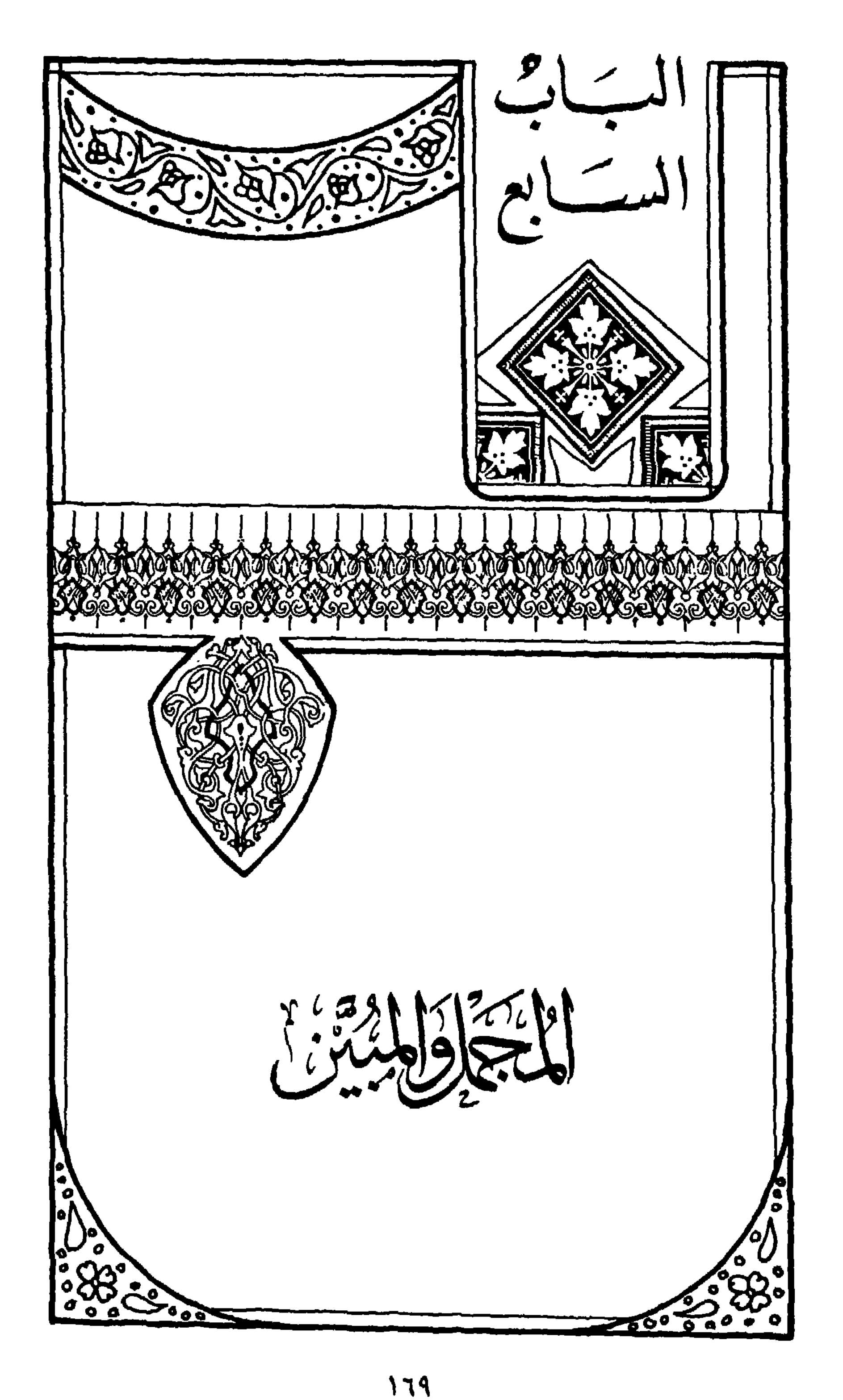
الثاني : أن يكونا متفقين ، وله مقامان : المقام الأول أن يكون الاطلاق

بدلياً ، والمقام الثاني أن يكون شمولياً .

فإن كان الاطلاق بدلياً فإن الأمر فيه يـدور بين التصرف في ظـاهر المـطلق بحمله على المقيد ، وبين التصرف في ظـاهر المقيـد ، والمعروف أن التصـرف الأول هو الأولى ، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله : اعتق رقبة مؤمنة فإن المقيد ظاهر في أن الأمر فيه للوجوب التعييني ، فالتصـرف فيه إمـا بحمله على الاستحباب ، أي أن الأمر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفـراد ، أو بحمله على الوجوب التخييري أي أن الأمر بعتق الـرقبة المؤمنـة باعتبـار أنها أحـد أفراد الواجب ، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية .

وهـذان التصرفـان وإن كـانـا ممكنين ، لكن ظهـور المقيـد في الـوجـوب التعييني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه ، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق ، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مـرامه ، ولو في وقت آخر لا سيمـا مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متصلة غابت عنا ، فيكون المقيد كاشفاً عنها .

وإن كان الاطلاق شمولياً مثـل قولـه : في الغنم زكاة ، وقـوله : في الغنم السائمة زكـاة ، فلا تتحقق المنـافاة بينهمـا حتى يجب التصرف في أحـدهما لأن وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة ، إلا على القول بـدلالة التـوصيف على المفهوم وقـد عرفت أنـه لا مفهوم للوصف . وعليه فلا منافاة بين الجملتين لنرفع بها عن اطلاق المطلق .


البابُ
السابع
المجمل والمبيّن

وفيه مسائل :

١ـ معنى المجمل والمبين

عرفوا المجمل اصطلاحاً : (بأنه ما لم تتضح دلالته) ، ويقابله المبين . وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها . والمقصود من المجمل ـ على كل حال ـ ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً ، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً . ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له . وعليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين ، فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً .

ومن هذا البيان نعرف أن المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً ، وإن قيل إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل . ومعنى كون الفعل مجملاً أن يجهل وجه وقوعه ، كما لو توضأ الإمام عليه السلام ـ مثلاً ـ بحضور واحد يتقي منه أو يحتمل أنه يتقيه ، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقية ، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها ، ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته . ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة ـ مثلاً ـ فلا يدرى أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب ، فمن هذه الناحية يكون مجملاً ، وإن كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً .

وأما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذر احصاؤها[1] : فإذا كان مفرداً فقد يكون اجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه كلفظ (عين) ، وكلمة (تضرب) المشتركة بين المخاطب والغائبة و(المختار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول .

وقد يكون اجماله لكونه مجازاً ، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع (مغالطة المماراة) ، مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ، فقال : «من بنته في بيته» وكقول عقيل : «أمرني معاوية أن أسب علياً . ألا فالعنوه !» .

وقد يكون الاجمال لاختلال التركيب كقوله :

وما مثله في الناس إلا مملكاً   أبو أمه حي أبوه يقاربه

وقد يكون الاجمال لوجود ما يصلح للقرينة ، كقوله تعالى : ﴿**محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار . . .**﴾ الآية ، فإن هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي من أصحابه ، إلا أن ذيل الآية ﴿**وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً**﴾ صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بجملة (والذين معه) بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة .

وقد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والاجمال . إلى غير ذلك من موارد الاجمال مما لا فائدة كبيرة في احصائه وتعداده هنا .

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص ، مبيناً عند شخص آخر . ثم (المبين) قد يكون في نفسه مبيناً ، وقد يكون مبيناً بكلام آخر يوضح المقصود منه .

٢ ـ المواضع التي وقع الشك في اجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربي لا

---

(١) راجع بحث المغالطات اللفظية.من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص١٤٣ تجد ما يعينك على احصاء اسباب اجمال اللفظ .

حصر لها ، ولا تخفى على العارف بالكلام . إلا أن بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة ، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين ، ونحن نذكر بعضها اتباعاً لهم ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين .

فمنها قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ .

فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه ، أما من جهة لفظ (القطع) باعتبار أنه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها ، كما يقال لمن أبانها كذلك . وأما من جهة لفظ (اليد) باعتبار أن (اليد) تطلق على العضو المعروف كله ، وعلى المكلف إلى أصول الأصابع ، وعلى العضو إلى الزند ، وإلى المرفق ، فيقال مثلاً : تناولت بيدي ، وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط .

والحق أنها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجملة ، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانة والفصل ، وإذا أطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً من اليد ، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة ، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح . فيكون المراد في المثال من اليد بعضها ، كما تقول تناولت بيدي وفي الحقيقة إنما تناولت ببعضها .

وأما من ناحية (اليد) ، فإن الظاهر أن اللفظ لو خلي ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص ، ولكنه غير مراد يقيناً في الآية ، فيتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرفق ، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب . فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية ، وإن كانت مبينة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من أصول الأصابع .

* * *

ومنها قوله صلى الله عليه وآله : «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا)التي لنفي الجنس نحو «لا صلاة إلا بطهور»

و «لا بيع إلا في ملك» و «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد» و «لا غيبة لفاسق» و «لا جماعة في نافلة» ونحو ذلك .

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة وقالوا : إن إرادة نفي الماهية متعذر فيها ، فلا بد أن يقدر ـ بطريق المجاز ـ وصف للماهية هو المنفي حقيقة ، نحو : الصحة ، والكمال ، والفضيلة ، والفائدة ، ونحو ذلك . ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً ، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها ، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة ، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة . . وهكذا .

وأجاب بعضهم : بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة . وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة ، بل هو المتعين على الأكثر ، فلا اجمال .

وأما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم (لا علم إلا بعمل) فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً إذ يتعذر نفي الحقيقة .

أقول : والصحيح في توجيه البحث أن يُقال : إن (لا) في هذه المركبات لنفي الجنس ، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية . ولكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق» فإن (لفاسق) ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف .

وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة ، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها . وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصح تقديرها .

والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة . وإنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرينة . ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامة في مثله ، فإن الظاهر من نفي الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق .

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان ، فإن هناك قرينة موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع ، فإنها تقتضي غالباً تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم إلا بعمل» فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع . والمفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لا غيبة محرمة . والمفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام» لا رضاع سائغ . ومن نحو «لا جماعة في نافلة» لا جماعة مشروعة . ومن نحو «لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» لا اقرار نافذ أو معتبر . ومن نحو «لا صلاة إلا بطهور» بناء على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة . ومن نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة بناء على قيام الدليل أن الحاقن لا تفسد صلاته . . . . . وهكذا .

وهذه القرينة وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطة معينة ، ولكنها موجودة على الأكثر ، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم .

تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد أن يقال ان المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها ، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقة ، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء وتنزيلاً بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه . يعني يدعي أن الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلاً ، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه ، فمثل «لا علم إلا بعمل» معناه أن العلم بلا عمل كلا علم إذ لم تحصل الفائدة المترقبة منه ، ومثل «لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» معناه أن اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه ، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة .

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء ، وأما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع ، فإن كان النفي متعلقاً بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة ، مثل «لا رهبانية في الإسلام» فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها ، ومثل «لا غيبة لفاسق» فإن معنى عدم ثبوتها عدم

حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو : ولا غش في الإسلام ولا عمل في الصلاة ، ولا رفث ولا فسوق ، ولا جدال في الحج ، ولا جماعة في نافلة ، فإن كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الأفعال .

وإن كان النبي متعلقاً بعنوان يصح انطباقه على الحكم ، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان ، كما في قوله : «لا حرج في الدين» ، و «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» .

وعلى كل حال فإن مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة في حد أنفسها ، وقد يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين أنها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء وتنزيلاً .

ومنها مثل قوله تعالى : ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾ وقوله تعالى : ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام**﴾ مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين .

فقد قال بعضهم بإجمالها ، نظراً إلى أن اسناد التحريم والتحليل لا يصح إلا إلى الافعال الاختيارية ، أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها ، بل يستحيل . ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام كما أن الأفعال تسمى متعلقات .

وعليه فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ، ويصح أن يكون متعلقاً للحكم : ففي مثل الآية الأولى يقدر كلمة (نكاح) مثلاً ، وفي الثانية (أكل) ، وفي مثل ﴿**والأنعام حرمت ظهورها**﴾ يقدر ركوبها ، وفي مثل ﴿**النفس التي حرم الله**﴾ يقدر قتلها . . . وهكذا .

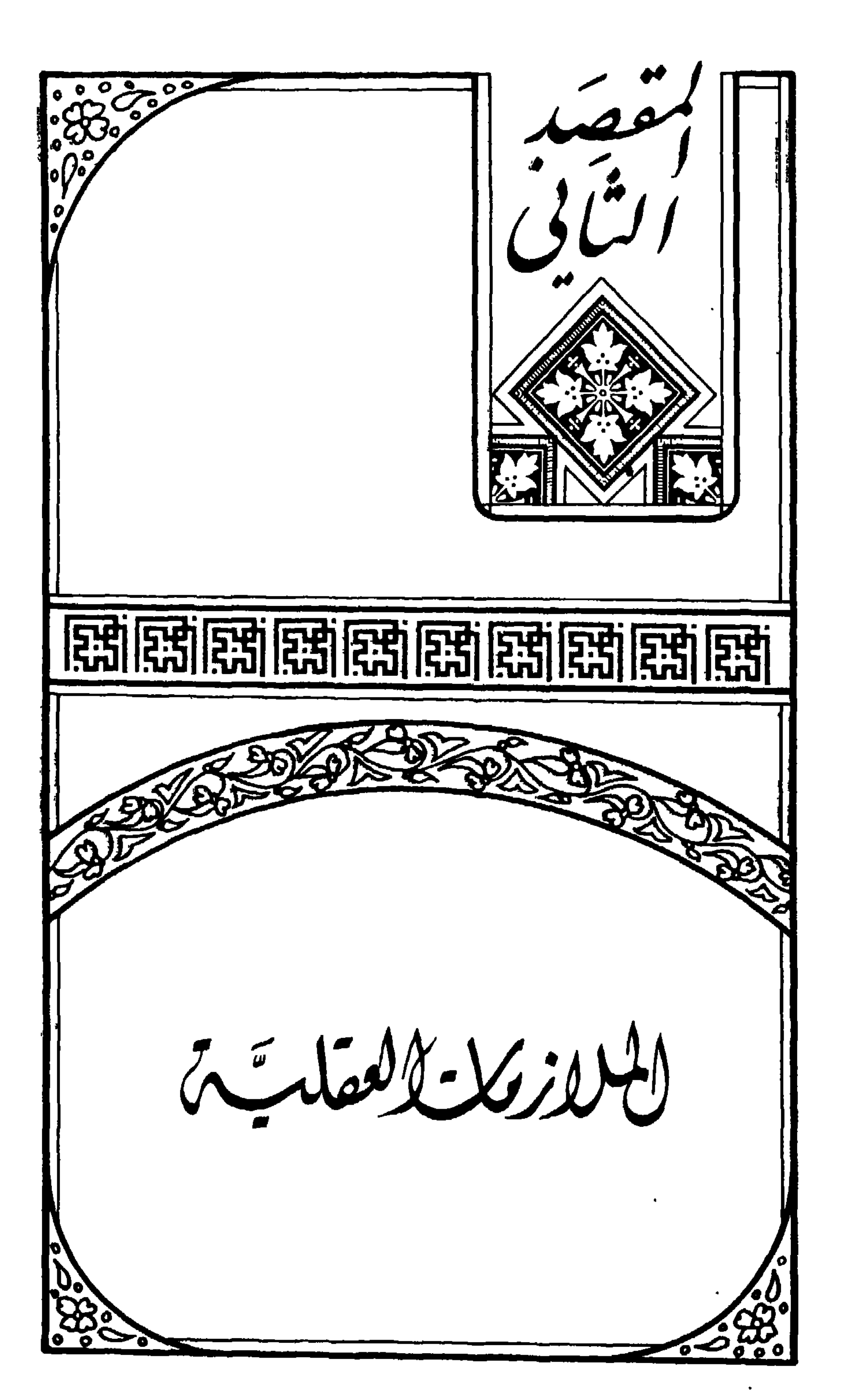
ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف ، فيكون في حد نفسه مجملاً ، فلا يدري فيه هل أن المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به أو أن المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الأمثلة المتقدمة ؟ .

والصحيح في هذا الباب أن يقال : ان نفس التركيب مع قطع النظر عن

ملاحظة الموضوع والحكم ، وعن أية قرينة خارجية ، هو في نفسه يقتضي الاجمال لولا أن الاطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير ، إلا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر . وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة ، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع . ويشهد لذلك أنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها ، وما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع .

ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها .

ألهمنا الله تعالى الصواب ، ودفع عنا الشبهات ، وهدانا الصراط المستقيم .


المقصد الثاني
الملازمات العقليّة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

تمهيد :

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الأُصوليين الإمامية : (العقل) ، إذ يذكرون أن الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والعقل .

وسيأتي في (مباحث الحجة) وجه حجية العقل . أما هنا فإنما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة ، أي يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي . وهذا نظير البحث في المقصد الأول (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة ، وحجيتها إنما يبحث عنها في مباحث الحجة .

وتوضيح ذلك : ان هنا مسألتين :

١ ـ انه إذا حكم العقل على شيء أنه حسن شرعاً أو يلزم فيه شرعاً ، أو يحكم على شيء أنه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً ، بأي طريق من الطرق التي سيأتي بيانها ، هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع ؟ أي أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه أن الشارع واقعاً قد حكم بذلك ؟ .

ومرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا ؟ وهذا البحث ـ كما قلنا ـ إنما يذكر في مباحث الحجة ، وليس هنا موقعه . وسيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة ، وإذا حصل كيف يكون حجة .

٢ ـ انه هل لعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع ؟ يعني أن العقل بعد ادراكه لحسن الأفعال أو لزومها ، ولقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها بأي طريق من الطرق . . . هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع ؟ .

وهذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية) عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي إن شاء الله تعالى ، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجة) .

ثم لا بد ـ قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل ـ من ذكر أمرين يتعلقان بالاحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود ، وهما :

١ ـ أقسام الدليل العقلي(*)

إن الدليل العقلي ـ أو فقل ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي ـ ينقسم إلى قسمين : ما يستقل به العقل وما لا يستقل به .

وبتعبير آخر نقول : ان الأحكام العقلية على قسمين : مستقلات وغير مستقلات .

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجري على ألسنة الأُصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه . وإن كان قد يقولون : «إن هذا ما يستقل به العقل» ولا يقصدون هذا المعنى ، بل يقصدون به معنى آخر ، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وإن كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتي .

وعلى كل حال فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح فنقول :

إن العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بد له من علة ، لاستحالة وجود الممكن بلا علة . وعلة العلم التصديقي لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجة

(*) قد يستشكل في اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والاجماع . وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الاصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل ، أي القطع .

الثلاثة : القياس أو الاستقراء أو التمثيل . وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح . والتمثيل ليس بحجة عندنا ، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذي هو ليس من مذهبنا .

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة وإذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائياً أو اقترانياً .

وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين فالدليل الذي يتألف منهما يسمى (دليلاً شرعياً) في قبال الدليل العقلي . ولا كلام لنا في هذا القسم هنا .

وقد تكون كل منهما أو احداهما عقلية ، أي مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي ، فإن الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقلياً وهو على قسمين :

١ ـ أن تكون المقدمتان معاً عقليتين كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه . وهو القسم الأول من الدليل العقلي ، وهو قسم (المستقلات العقلية) .

٢ ـ أن تكون احدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة . وإنما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقلياً فلأجل تغليب جانب المقدمة العقلية . وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي ، وهو قسم (غير المستقلات العقلية) . وإنما سمي بذلك لأنه ـ من الواضح أن العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس .

٢ ـ لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟

المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطراري

في الوقت أو خارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث (الإجزاء) .

وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك فنقول :

١ ـ أما في (المستقلات العقلية) فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي . وهما مثلاً :

الأولى : «العدل يحسن فعله عقلاً» . وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس . وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحمودة . وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة ، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية .

الثانية : «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً» . وهذه قضية عقلية أيضاً يستدل عليها بما سيأتي في محله ، وهي كبرى للقياس ، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع . وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية ، وما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة ، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية .

ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجية العقل ، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعاً» وهذا الاستنتاج بدليل عقلي . وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف ، وسنذكر إن شاء الله تعالى في حينه الوجه في هذا الإنكار الذي مرجعه إلى إنكار حجية العقل .

والحاصل نحن نبحث في المستقلات العقلية عن مسألتين :

إحداهما : الصغرى ، وهي بيان المدركات العقلية في الأفعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله وأيها لا ينبغي فعله .

ثانيهما : الكبرى ،وهي بيان أن مايدركه العقل هل لا بد أن يدركه الشرع أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل . وهذه هي المسألة الأصولية التي هي

من الملازمات العقلية .

ومن هاتين المسألتين نهيء موضوع مبحث حجية العقل .

٢ ـ وأما في (غير المستقلات العقلية) فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما مثلاً :

الأولى : «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار» . فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية .

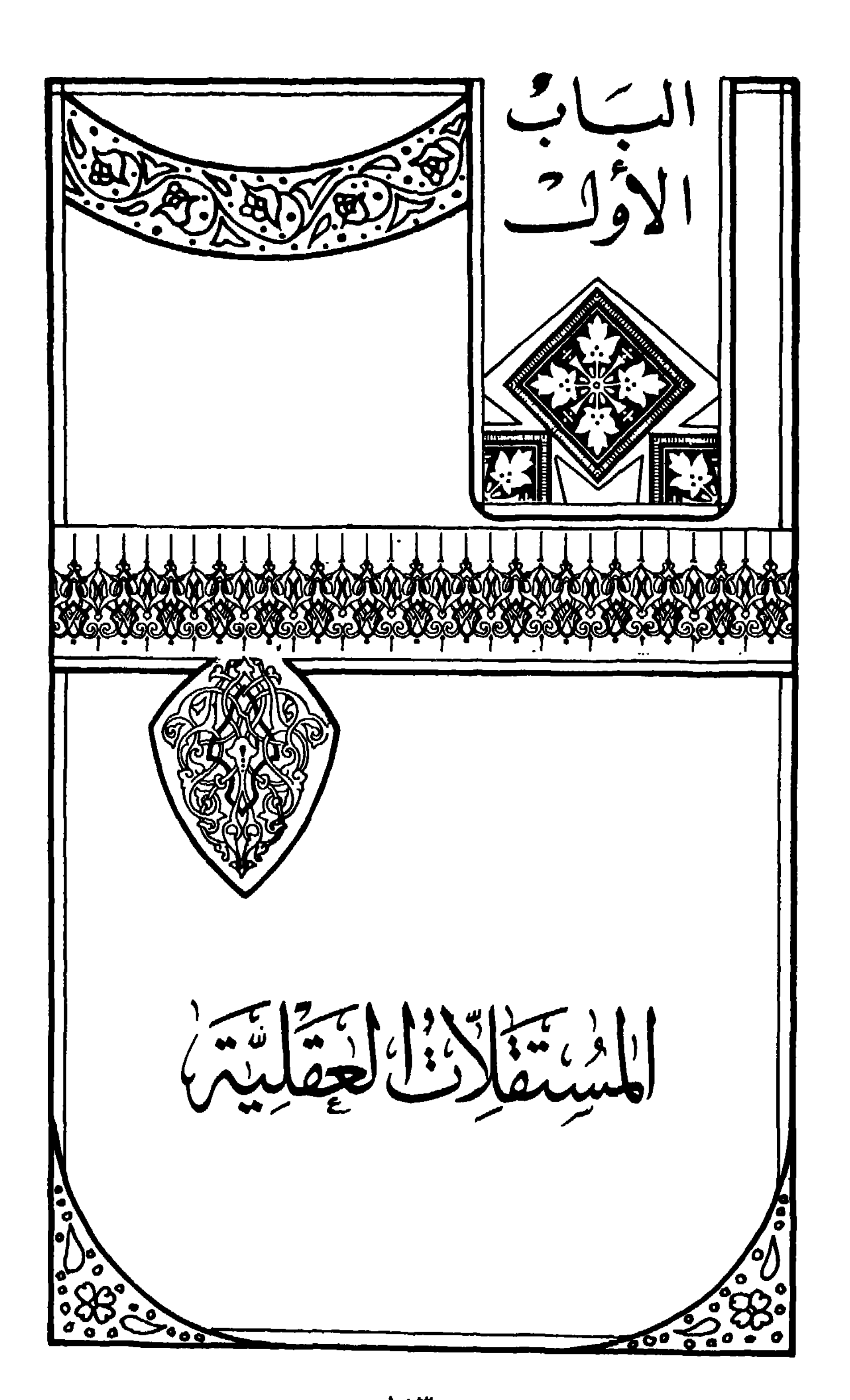
الثانية : «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» أو «يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً ألا جزاء عن المأمور به حال الاختيار» . . . وهكذا . فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الأولى وبين حكم شرعي آخر . وهذه الأحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول . ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية .

الخلاصة :

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي ، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية ، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية .

أما الصغرى فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول ، كما أن الكبرى يبحث عنها في علم الأصول ، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية ، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما . والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل . ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة .

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين : باب المستقلات العقلية ، وباب غير المستقلات العقلية ، فنقول :



الباب الأول

المستقلات العقلية

تمهيد :

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة ، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين . وعليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل ، لا سيما أنه لم يبحث عنها في كتب الأصول الدارجة فنقول :

وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة :

١ ـ انه هل تثبت للافعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح ؟ أو ان شئت فقل : هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها ، أو ليس لها ذلك ، وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه ، والفعل مطلقاً في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً ؟ .

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية ، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين المعروفة في علم الكلام ، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها . وإنما سميت (العدلية) عدلية لقولهم بأنه تعالى عادل ، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليين .

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادىء لمسألتنا الأصولية كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

٢ ـ إنه بعد فرض بأن للأفعال في حد أنفسها حسناً وقبحاً ، هل يتمكن

العقل من ادراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا ؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقاً أو في بعض الموارد ؟ .

وهذه المسألة هي احدى نقط الخلاف المعروفة بين الأُصوليين وجماعة من الإخباريين ، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي . وهي أيضاً ليست من مباحث علم الاصول ، ولكنها من المبادىء لمسألتنا الأُصولية الآتية لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً .

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم ، وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع . فانتظر توضيح ذلك في محله القريب .

٣ ـ انه بعد فرض أن للافعال حسناً وقبحاً وان العقل يدرك الحسن والقبح ، يصح أن ننتقل إلى التساؤل : عما إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع ، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه .

وهذه هي المسألة الأُصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فأنكر الملازمة جملة من الاخباريين وبعض الأُصوليين كصاحب الفصول .

٤ ـ انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لا بد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً ؟ .

ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح :

الأولى : في إمكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهى عن الأخذ به .

الثانية : بعد فرض إمكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وان استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام : «ان دين الله لا يصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك ؟ .

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم .

الثالثة : بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه ، أو أن حكمه معناه ادراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شيء آخر غير أمره ونهيه فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل ؟ .

وعلى كل حال فإن الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل . وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى ، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث :

* * *

المبحث الأول

التحسين والتقبيح العقليان

اختلف الناس في حسن الأفعال وقبحها هل أنهما عقليان أو شرعيان ، بمعنى أن الحاكم بهما العقل أو الشرع .

فقالت الأشاعرة : لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها ، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع ، بل أن ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح . فلو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً ، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة[1] .

وقالت العدلية : إن للافعال قيماً ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع فمنها ما هو حسن في نفسه ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، ومنها ما ليس له هذان الوصفان . والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح ، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به ، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً ، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه ، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً .

هذه خلاصة الرأيين : وأعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان ، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لاحد الطرفين . وهو أمر ضروري مقدمة للمسألة الاصولية ، ولتوقف وجوب المعرفة عليه .

---

(١) هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجي للتجريد .

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب ، لأهمية هذا الموضوع من جهة ، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والاصولية من جهة أخرى .

وأكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق ص ١٧ ـ ٢٣ عن القضايا المشهورات ، لتستعينوا به على ما هنا .

والآن اعقد البحث هنا في أمور :

١ ـ معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

إن الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد ، بل لهما ثلاث معان ، فأي هذه المعاني هو موضوع النزاع ؟ فنقول :

أولاً : قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص . ويقعان وصفاً بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال . فيقال مثلاً : العلم حسن ،والتعلم حسن ، وبضد ذلك يقال : الجهل قبيح واهمال التعلم قبيح . ويراد بذلك أن العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها ، وأن الجهل واهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها .

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى ، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك إنما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس وقوة في وجودها . وكذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها . ولا ينافي ذلك أنه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين .

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى ، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان ، لأن هذه من القضايا اليقينيات التي وراءها واقع خارجي تطابقه ، على ما سيأتي .

ثانياً : انهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للافعال ومتعلقاتها من اعيان وغيرها .

فيقال في المتعلقات : هذا المنظر حسن جميل . هذا الصوت حسن مطرب ، هذا المذوق حلو حسن . . . وهكذا .

ويقال في الأفعال : نوم القيلولة حسن . الأكل عند الجوع حسن . والشرب بعد العطش حسن . وهكذا .

وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملاءمتها لها .

وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال : هذا المنظر قبيح . ولـولة النائحة قبيحة . النوم على الشبع قبيح . . . وهكذا . وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك .

فيرجع معنى الحسن والقبح ـ في الحقيقة ـ إلى معنى اللذة والألم ، أو فقل إلى معنى الملاءمة للنفس وعدمها ، ما شئت فعبر فإن المقصود واحد .

ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك ، فإن الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألماً ، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً ، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن . كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحة ، ولكن ما يعقبه من مرض اعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح .

والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف : ما يستحسن ، وما يستقبح ،وما ليس له هاتان المزيتان . ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة وقتية أو ألم وقتي ، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال ، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها .

وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم ، قال

القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى : «وقد يعبر عنهما ـ أي الحسن والقبح ـ بالمصلحة والمفسدة فيقال : للحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة . وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما» .

وهذا راجع إلى ما ذكرنا ، وليس المقصود أن للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملاءمة والمنافرة ، فإن استحسان المصلحة إنما يكون للملاءمة واستقباح المفسدة للمنافرة .

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاع ، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان ، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع . ومن توهم أن النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم .

ثالثاً : إنهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط . ومعنى ذلك : ان الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة ، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة .

وبعبارة أخرى ان الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء ، أي أن العقل الكل يدرك أنه ينبغي فعله ، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم ، أي أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه .

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح ، وسيأتي توضيح هذه النقطة ، فإنها مهمة جداً في الباب .

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع ، فالأشاعرة انكروا أن يكون للعقل إدراك وذلك من دون الشرع ، وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك .

تنبيه :

ومما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة ، كالتعلم والحلم والإحسان ، فانها كمال للنفس ، وملاءمة لها

باعتبارما لها من نفع ومصلحة ، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء .

وقـد يكون الفعـل حسناً بـأحد المعـاني ، قبيحـاً أو ليس بحسن بـالمعنى الآخر كالغناء ـ مثلاً ـ فإنه حسن بمعنى الملاءمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح[1] ، وليس حسناً بالمعنى الأول أو الثالث فانـه لا يدخـل عند العقـلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل وليس كمالاً للنفس وإن كان هو كمالاً للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الأول للحسن من هذه الجهة ، ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات فإن هـذه حسنة بمعنى المـلاءمة فقط ، وليس كمالاً للنفس ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء .

٢ ـ واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

إن الحسن بـالمعنى الأول أي الكمال وكـذا مقـابله أي القبـح أمـر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق ، ولا يتـوقف على وجود من يـدركه ويعقله . بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين .

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل ، فنقول :

١ ـ أمـا (الحسن بمعنى الملاءمة) ، وكذا مـا يقابله ، فليس لـه في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه ، وإن كان منشـأه قد يكـون أمراً خـارجياً ، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء ونحو ذلك .

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإن الإنسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنـده من ذوق يجعل هـذا الشيء ملائماً لنفسه ، فيكون حسنـاً عنده ، أو غيـر ملائم فيكـون قبيحاً عنـده . فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين . وإذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً ، أو قبيحاً كذلك .

والحاصل أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للأشياء كالكمـال ، وليس واقعية هذه الصفة لا إدراك الإنسان وذوقـه فلو لم يوجـد إنسان يتـذوق ولا

---

(١) كأن هذا التعبيـر يريـد أن يحاول قائلوه بـه دعوى أن الغنـاء كمال للنفس في سمـاعه وهـو مغالطة وايهام منهم .

من يشبهه في ذوقه لم تكن للأشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملاءمة .

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الألوان ، إذ يقال إنها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات أطياف الضوء على الأجسام ، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل ، بل الموجود حقيقة أجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الاطياف عند وقوع الضوء عليها ، وليس كل واحد من الألوان إلا طيفاً أو أطيافاً فأكثر تركبت .

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملاءمة ، والشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملاءمة في الأشياء كالطعم والرائحة ونحوهما ، الذي هو كالصفة في الجسم إذ تكون منشأ لانعكاس اطياف الضوء .

كما أن نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء ، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح .

٢ ـ وأما (الحسن بمعنى ما ينبغي أن يفعل عند العقل) فكذلك ليس له واقعية إلا إدراك العقلاء ، أو فقل تطابق آراء العقلاء . والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملاءمة . وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح .

وعلى هذا فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح انكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح . ولكن هذا بعيد عن أقوالهم لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية وخارجية . كيف وقد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي . وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فسيأتي تحقيق الحق فيه وأنهم ليسوا على صواب في ذلك .

٣ ـ العقل العملي والنظري

إن المراد من العقل ـ إذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه

بـالمعنى الثـالث من الحسن والقبـح ـ هـو (العقـل العملي) في مقـابـل (العقـل النظري) .

وليس الاختـلاف بين العقلين إلا بالاختـلاف بين الـدركـات ، فـإن كـان المدرك ـ بالفتح ـ مما ينبغي أن يفعـل أو لا يفعل مثـل حسن العدل وقبـح الظلم فيسمى ادراكـه (عقلاً عمليـاً) وإن كان المـدرك مما ينبغي أن يعلم مثـل قولهم : «الكـل أعظم من الجـزء» الذي لا عـلاقة لـه بـالعمـل ، فيسمى إدراكـه (عقـلاً نظرياً) .

ومعنى حكم العقـل ـ على هـذا ـ ليس إلا ادراك أن الشيء ممـا ينبغي أن يفعل أو يترك . وليس للعقـل انشاء بعث وزجـر ولا أمر ونهي إلا بمعنى أن هـذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل ، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي .

إذن ـ المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه .

ومن هنـا تعـرف أن المـراد من العقـل المـدرك للحسن والقبح بـالمعنى الأول ، أن المـراد به هـو العقـل النـظري ، لأن الكمـال والنقص ممـا ينبغي أن يعلم ، لا مما ينبغي أن يعمل . نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه ، فـانه يدرك معه أنـه ينبغي فعله أو تركـه فيستعين العقل العملي بـالعقل النـظري ، أو فقل يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري .

وكذا المـراد من العقل المـدرك للحسن والقبح بـالمعنى الثاني هـو العقل النـظري ، لأن الملاءمـة وعدمهـا أو المصلحـة والمفسـدة ممـا ينبغي أن يعلم ، ويستتبع ذلك ادراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم .

ومن العجيب ما جاء في جـامع السعـادات ج ١ ص ٥٩ المطبـوع بالنجف سنة ١٣٦٨ إذ يقول رداً على الشيـخ الرئيس خرِّيت هذه الصنـاعة : «ان مـطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظري ، فهو بمنزلة المشير الناصـح والعقل العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته» .

وهذا منه خروج عن الاصطلاح . ومـا ندري مـا يقصد من العقـل العملي

إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري ؟ . وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا ، بل هو عقل واحد ، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته ، وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عملياً وأخرى نظرياً ؛ وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل وتسمية الإرادة عقلاً وضع جديد في اللغة .

٤ ـ أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

إن الإنسان إذ يدرك أن الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله ، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله ، لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً ، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب . وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، فنقول :

الأول : أن يدرك أن هذا الشيء كمال للنفس أو نقص لها ، فإن إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه كما تقدم قريباً ، تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص .

الثاني : أن يدرك ملاءمة الشيء للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص ، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة .

وكل من هذين الادراكين ـ اعني إدراك الكمال أو النقص ، وادراك الملاءمة أو عدمها ـ يكون على نحوين :

١ ـ أن يكون الادراك لواقعة جزئية خاصة ، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية . وهذا الادراك لا يكون بقوة العقل ، لأن العقل شأنه ادراك الأمور الكلية لا الأمور الجزئية ، بل إنما يكون ادراك الأمور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال ، وإن كان مثل هذا الادراك قد يستتبع مدحاً أو ذماً لفاعله ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمى عقلياً بل قد يسمى ـ بالتعبير الحديث ـ (عاطفياً) لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير .

٢ ـ أن يكـون الادراك لأمر كلي ، فيحكم الإنسـان بحسن الفعـل لكـونـه كمـالا للنفس ، كالعلم والشجاعـة ، أو لكونـه فيه مصلحـة نوعيـة كمصلحة العـدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني . فهذا الادراك إنما يكـون بقوة العقـل بما هو عقل ، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء .

وكذا في ادراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصـاً للنفس كالجهـل ، أو لكونـه فيه مفسدة نوعية كالظلم ، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذماً من جميـع العقـلاء . فهذا المـدح والذم إذا تـطابقت عليه جميـع آراء العقلاء بـاعتبـار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين ، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين ـ فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع .

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والإثبات .

وتسمى هـذه الأحكـام العقليـة العـامــة.(الآراء المحمـودة) و (التـأديبـات الصلاحية) . وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسـه في مقابـل القضـايا الضـروريات . فهـذه القضايـا غير معـدودة من قسم الضروريـات ، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيـأتي في دليلهم . وقد أوضحت ذلـك في الجزء الثالث من (المنطق) في مبادىء القياسات ، فراجع .

ومن هنا يتضح لكم جيداً أن العدلية ـ إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين ـ يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضـايا المشهـورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء .

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء ، أي أن واقعها ذلك . فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فـاعله ممدوح لـدى العقلاء ومعنى قبـح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم[1] ..

ويكفينا شاهداً على ما نقول ـ من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهـرة وأنها ليست من قسم الضـروريات ـ مـا قالـه

(١) ولا ينافي هذا أن العلم حسن من جهة اخرى وهي جهة كونـه كمالاً للنفس والجهـل قبيح لكونه نقصاناً .

الشيخ الرئيس في منطق الإشارات : «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة . وربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها . . لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه ، مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح ، وان الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه . . .» .

وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجا نصير الدين الطوسي .

الثالث : ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الإنساني) الموجود في كل إنسان على اختلافهم في أنواعه ، نحو خلق الكرم والشجاعة . فإن وجود هذا الخلق يكون سبباً لادراك أن أفعال الكرم ـ مثلاً ـ مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها وأفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها .

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص ، بل بدافع الخلق الموجود .

وإذا كان هذا الخلق عاماً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليهم آراؤهم . ولكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة أخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم . ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن (الخلقيات) في المنطق (ج ٣ ص ٢٠) لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنساني بهذه المشهورات .

الرابع : ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الانفعال النفساني) ، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة . . . إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسان غالباً .

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة والعطف ، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الأيتام والمجانين بل الحيوانات لأنه مقتضى الرحمة والشفقة . ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء لأنه مقتضى الحياء . ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأمة لأنه مقتضى الغيرة والحمية . . . إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس .

ولكن هـذا الحسن والقبح لا يعـدان حسنـاً وقبحـاً عقليين ، بـل ينبغي أن يسميـا عـاطفيين أو انفعـاليين . وتسمى القضـايـا هـذه عنـد المنـطقيـين بـ (الانفعاليات) . ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محـل النزاع مـع الأشاعرة ، ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهـور في هذه الأحكـام ، لأنه ليس للشـارع هـذه الانفعـالات . بـل يستحيـل وجـودهـا فيـه لأنهـا من صفـات الممكن . وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشـارع لحكم العقل بـالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيـة ـ على ما سيـأتي ـ فباعتبـار أن الشارع من العقـلاء بل رئيسهم ، بـل خالق العقـل ، فلا بـد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون . ولا نقول ان الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعة مطلقة .

الخامس : ومن الأسباب (العادة عند الناس) ، كاعتيـادهم احترام القـادم ـ مثلاً ـ بالقيام له ، واحترام الضيف بالطعام ، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم واطعام الضيف .

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة ، فقد تكون العادة تختص بأهـل بلد أو قطر أو أُمة ، وقد تعم جميع الناس في جميـع العصور أو في عصـر . فتختلف لأجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة ، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم .

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها ، سواء كـانت العادة حسنـة من ناحيـة عقلية أو عـاطفية أو شـرعية ، أو سيئـة قبيحـة من احدى هذه النواحي : فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقهـا ويذمـون الحليق إذا اعتادوا ارسالها ، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه ، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً .

وهذا الحسن والقبح أيضاً ليسا عقليين ، بل ينبغي أن يسميا (عـاديين) لأن منشأهما العادة . وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطقـة (العاديـات) . ولذا لا يدخل أيضاً هذا الحسن والقبح في محل النزاع . ولا نقول نحن ـ أيضـاً ـ بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه ، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل

بما هم معتادون ، أي بدافع العادة .

نعم بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع ، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة ، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس . ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس ، بل لأن مخالفة الناس في زيهم على وجه يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعاً . وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه .

* * *

فتحصل من جميع ما ذكرنا ـ وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً ـ أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة ، بل خصوص ما كان سببه ادراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلي ، وما كان سببه إدراك ملاءمته أو عدمها على نحو كلي أيضاً من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فإن الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي احكام للعقلاء بما هم عقلاء وهي التي ندعي فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم . وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع .

٥ ـ معنى الحسن والقبح الذاتيين

ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ ما هو (علة) للحسن والقبح ، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ (الذاتيين) ؛ مثل العدل والظلم ؛ والعلم والجهل . فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسناً أبداً أي أنه متى ما صدق عنوان العدل فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً . وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحاً ، أي أنه متى ما صدق عنوان الظلم فإن فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئاً .

٢ ـ ما هو (مُقتضٍ) لهما ، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ (العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره ، فإن تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح

عليه ، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه . ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً كما إذا كان سبباً لظلم ثالث ، بخلاف العدل فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل . كذلك تحقير الصديق بعنوان أنهتحقير له يجوز أن يكون حسناً ممدوحاً عليه كما إذا كان سبباً لنجاته ، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم .

٣ ـ ما لا علية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً ، وإنما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل ، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم . وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً ، كالضرب مثلاً فانه حسن للتأديب وقبيح للتشفي ، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح .

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً : أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به ، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر . فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه باحدهما .

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما : أن العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به بل بتوسط عنوان آخر ، ولكنه لو خلي وطبعه كان داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح . ألا ترى أن تعظيم الصديق لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته ، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة . أما لو كان سبباً لهلاك نفس محترمة كان قبيحاً لأنه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق .

وكذلك يقال في تحقير الصديق ، فانه لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته ، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة . فلو كان سبباً لنجاة نفس محترمة كان حسناً لأنه يدخل حينئذ تحت عنوان العدل ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق .

وأما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وانفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح ، فلذلك لا تكون لها علية ولا اقتضاء .

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا ، فإن المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح . والمراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلي وطبعه يكون داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح . وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنه بمعنى التأثير والإيجاد فانه من البديهي أنه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في احكام العقلاء إلا من باب علية الموضوع لمحموله .

٦ ـ أدلة الطرفين

بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة ؛ لنعطي الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة . ونحن نبحث عن ذلك في عدة مواد ، فنقول :

١ ـ إنا ذكرنا أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات ، وأشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها . ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة وهو أهم أدلتهم إذ يقولون :

«لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء . ولكن الفرق موجود قطعاً إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأول» .

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم .

والجواب عنه : إن المقدمة الأولى ، وهي الجملة الشرطية ممنوعة ، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً ، لأن قضية الحسن والقبح ـ كما قلنا ـ من المشهورات وقضية أن الكل أعظم من الجزء من الأوليات اليقينيات ، فلا ملازمة بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الأولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينها وبين القضية الثانية . وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين

المشهورات هذه وبين الأوليات ، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى . والفارق من وجوه ثلاثة :

الأول : إن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي ، والحاكم في الأوليات العقل النظري .

الثاني : إن القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء والأوليات لها واقع خارجي .

الثالث : إن القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها ، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني . وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم ، فإنه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة .

٢ ـ ومن أدلتهم على انكار الحسن والقبح العقليين أن قالوا : انه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق إذ يكون مرة ممدوحاً عليه وأخرى مذموماً عليه ، إذا كان فيه ضرر كبير . وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه ، إذا كان فيه نفع كبير . كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه .

والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر مما ذكرناه من أحسن الأشياء وقبحها على انحاء ثلاثة ، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف ، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً ، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً ، أي أنه ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم . وأما ما كان عرضياً فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات ، فمثلاً الصدق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً وان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً . وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة .

والخلاصة أن العدلية لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً ، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال .

٣ ـ وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته :

«انه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع ، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع» .

وأُجيب عنه ، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص ، وهو مسلم لا نزاع فيه . وأما بالمعنى المتنازع فيه فإنا لا نسلم جزم العقلاء به .

ونحن نقول : ان من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الاحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الاحسان وذمهم لفاعل الظلم . ولا شك في أن هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر . والذي يدفع العقلاء لهذا ـ كما قدمنا ـ شعورهم بأن العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه .

٤ ـ واستدل العدلية أيضاً بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع ، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع .

وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي :

إن الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسناً إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحاً إلا إذا ذم الفاعل عليه . ومن أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه ، إلا إذا كان ذلك واجباً عقلاً ، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب .

ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه ، والمفروض أن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه ، فمن اين نعرف أنه صادق في مدحه وذمه إلا إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه ، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً ، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً .

وقد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشيء

حسناً أن يتعلق به الأمر وفي كونه قبيحاً أن يتعلق به النهي ، والأمر والنهي - حسب الفرض - ثابتان وجداناً . ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع .

وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح ، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب ، لأن المستدل يرجع قوله إلى أنه يجب المدح والذم عقلاً لأنهما واجبان في اتصاف الشيء بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يجبان عقلاً لأنهما غير واجبين في الحسن والقبح .

والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر ، فنقول :

انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة . وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم ، فنقول لهم : من أين يثبت هذا الوجوب ؟ لا بد أن يثبت بأمر من الشارع . فننقل الكلام إلى هذا الأمر ، فنقول لهم : من اين تجب طاعة هذا الأمر ، فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب ، وإن كان شرعياً أيضاً فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه . . . وهكذا نمضي إلى غير النهاية . ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر الشارع . وهو المطلوب .

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين ، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها ، لانا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية .

والنتيجة : ان ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتهما عقلاً .

المبحث الثاني

ادراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الأفعال ، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الاخباريين ـ على ما يظهر من كلمات بعضهم ـ انكار أن يكون للعقل حق ادراك ذلك الحسن والقبح . فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل .

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الادراكات العقلية في اثبات الاحكام الشرعية . وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة[1] حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم :

١ ـ انكار ادراك العقل للحسن والقبح الواقعيين . وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني .

٢ ـ بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع وهذه هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث) .

٣ ـ بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب اطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى انكار حجية العقل . وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة) .

---

(١) سيأتي أن هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أوّلنا به رأي صاحب الفصول الآتي ، وهو انكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية ، وهو وجه وجيه سيأتي بيانه وتأييده وبه تحل عقدة النزاع ويقع التصالح بين الطرفين .

وعليه ، فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له ، لأنه قد تقدم أنه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة وهو المعنى الثالث إلا ادراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح على ما أوضحناه فيما سبق .

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل . ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين ادراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه . نعم إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم .

وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه في المبحث الأول .

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا ـ على ما تقدم ـ أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه ؟ .

وهذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا ، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها . وقد قلنا سابقاً : ان الاخباريين فسر كلامهم ـ في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم ـ بانكار هذه الملازمة . وأما الاصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقاً . وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الاخباريين .

والحق أن الملازمة ثابتة عقلاً ، فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه ـ أي أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك ـ فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم ، لأنه منهم بل رئيسهم . فهو بما هو عاقل ـ بل خالق العقل ـ كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون . ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع ، وهذا خلاف الفرض .

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى ، وهي أنه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل كقوله تعالى : **﴿أطيعوا الله والرسول﴾** فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي أي أنه أمر منه بما هو مولى ، أو أنه أمر ارشادي أي أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل ، أي أنه أمر منه بما هو عاقل ؟ وبعبارة أخرى ان النزاع هنا في أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر

تأسيسي ،وهذا معنى أنه مولوي أو أنه أمر تأكيدي وهو معنى أنه ارشادي ؟ .

لقد وقع الخلاف في ذلك ، والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به ، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً ، بل يكون عبثاً ولغواً ، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل .

وعليه ، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً .

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط ، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى ، أو أنه يلزم منه ذلك بل هو عينه[1] ولكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن ألا يكون نفس ادراك استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كل أحد إلى الفعل إلا للأفذاذ من الناس ، فلا يستغني أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده ، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوي ، إلا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة . بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً ، لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به ، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي .

توضيح وتعقيب :

والحق أن الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه ، وفقاً لحكم العقلاء لأنه من جملتهم ، لا أنهما شيئان أحدهما

---

(١) الحق ـ كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين ـ أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب ، بمعنى أن المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير ، والمراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافأة بالشر . ولذا قالوا : ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه ، وأرادوا به هذا المعنى .

يلزم الآخر ، وإن توهم ذلك بعضهم .

ولذا ترى أكثر الأُصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين ، بل لم يعنونوا إلا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

وعليه ، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح . وأما نحن فإنما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك .

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول ـ رحمه الله ـ من انكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليين ، وكأنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ـ ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدم ذكرها ـ يدخل في مسألة التحسين والتقبيح ، وإن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك .

ولكن نحن قلنا : ان قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع ، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً . فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة .

وقد ذكرنا نحن سابقاً : أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما ، وما يدركه لا من سبب عام للجميع ـ لا يدخل في موضوع مسألتنا .

ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً هنا ، فنقول :

ان مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات احكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا ، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وابقاء النوع التي هي ـ أعني هذه المصالح العمومية ـ مناطات الاحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

وعلى هذا ، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى ادراك جميع ملاكات

الاحكام الشرعية . فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن ادراكه مستنداً إلى ادراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في ادراكهما جميع العقلاء ، فانه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل ، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل ، أو أن هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع .

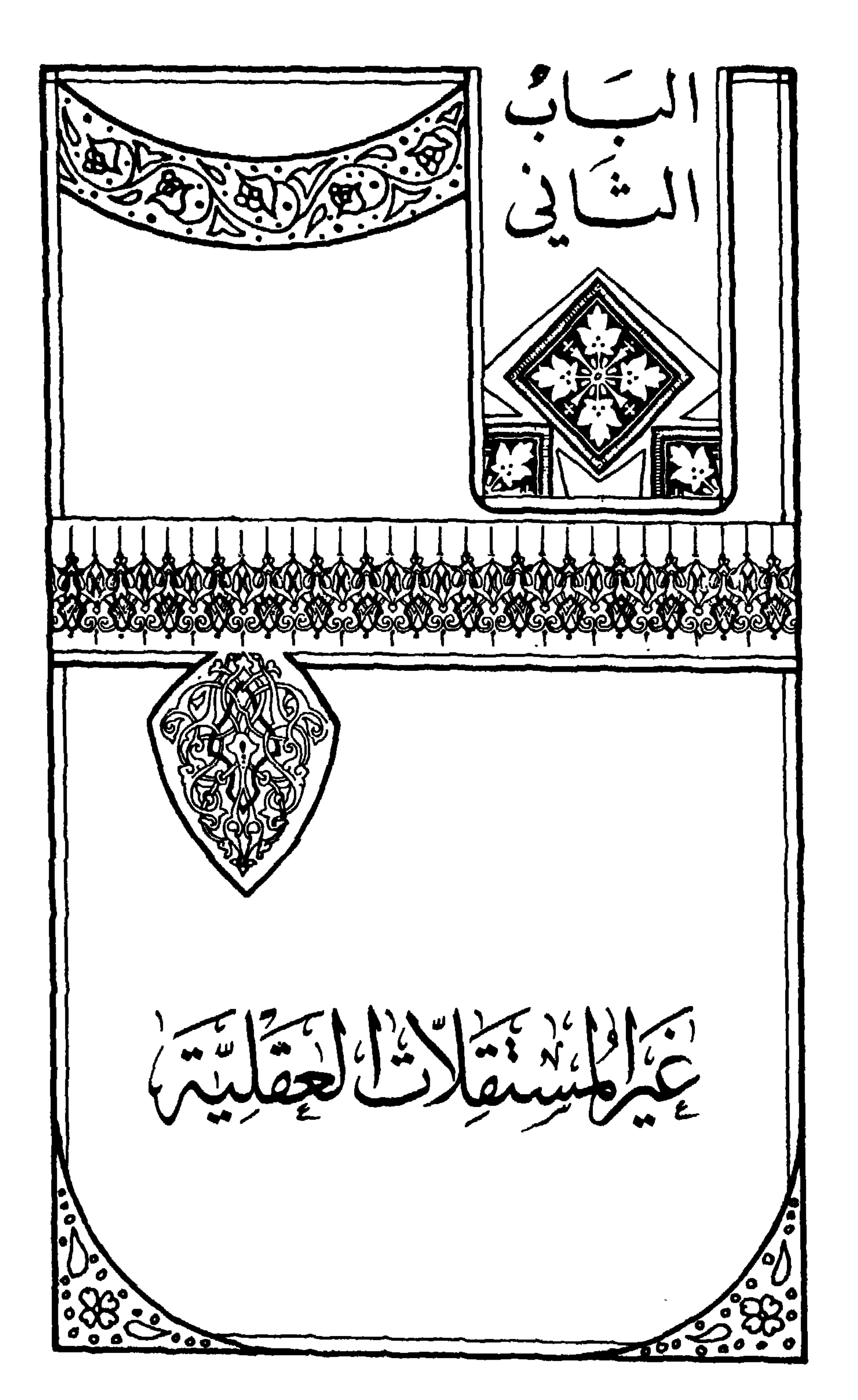
ولأجل هذا نقول : انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام : «ان دين الله لا يصاب بالعقل» ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الاحكام .

* * *

وعلى هذا التقدير ، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والاخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ـ فإن انكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه . ولكن هذا أمر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية .

وإن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما انكروا ، ولا مستند لهم .

وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه ، ولعله لا يأباه بعضهم كلامهم .


الباب
الثاني
غير المستقلات العقلية

تمهيد :

سبق أن قلنا : ان المراد من (غير المستقلات العقلية) هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة ، بل يستعين بحكم شرعي[1] في احدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى) ، والمقدمة الأخرى (وهي الكبرى) الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر .

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعاً وبين وجوب الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر .

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل :

---

(١) قلنا «يستعين بحكم شرعي» ولم نقل «ان المقدمة شرعية» لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسألة الإجزاء ، فإن صغرى مسألة الإجزاء هكذا : «هذا الفعل اتيان بالمأمور به شرعاً» والحكم بأن الفعل اتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعي وهو الأمر المفروض ثبوته .

المسألة الأولى :

الاجزاء[1]

تصدير :

لا شك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب ـ أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية ـ فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر ، سواء كان الأمر اختيارياً واقعياً ، أو اضطرارياً ، أو ظاهرياً .

وليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف .

وكذا لا شك ولا خلاف في هذا الامتثال على تلك الصفة يجزىء ويكتفى به عن امتثال آخر ، لأن المكلف ـ حسب الفرض ـ قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب . وكفى ! .

وحينئذ يسقط الأمر الموجه إليه ، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده . ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه ، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه ، إلا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة[2] .

---

(١) الاجزاء : مصدر (أجزأ) أي أغنى عنه وقام مقامه .

(٢) وإذا صح أن يقال شيء في هذا الباب فليس في اجزاء المأتي به والاكتفاء بامتثال الأمر ، فإن هذا قطعي كما قلنا في المتن ـ وإنما الذي يصح أن يقال ويبحث عنه ففي جواز الامتثال مرة أخرى بدلاً عن الامتثال الأول على وجه يلغي الامتثال الأول ويكتفي بالثاني .

وهو خارج عن مسألة الاجزاء ، ويعبر عنه في لسان الاصوليين بقولهم : (تبديل الامتثال بالامتثال) .

=

وإنما وقع الخلاف ـ أو يمكن أن يقع ـ في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران : أمر أولي واقعي لم يمتثله المكلف اما لتعذره عليه أو لجهله به ، وأمر ثانوي اما اضطراري في صورة تعذر الأول واما ظاهري في صورة الجهل بالأول . فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع ـ صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول ، واجزائه عنه اعادة في الوقت وقضاء في خارجه .

ولأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الاجزاء) .

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة ـ عقلاً ـ بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري ، وبين الاجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولي الاختياري الواقعي .

وقد عبر بعض علماء الأصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله :

«هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لا يقتضي» .

والمراد من (الاقتضاء) في كلامه : الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير . أي أنه هل يلزم ـ عقلاً ـ من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداء وقضاء .

= وقد يتصور الطالب أن هذا لا مانع منه عقلاً ، بأن يتصور أن هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأول ، بمعنى أن نتصور أن الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول فلا يسقط عنده الأمر ، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً ، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل . ويساعد على هذا التصوير أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد في باب اعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة : «ان الله تعالى يختار أحبهما إليه» .

والحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر ، لأن الاتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض ، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول فيسقط الأمر لانتهاء أمده كما قلنا في المتن .

وأما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بأمر آخر ندبي ، وينبغي أن يحمل قوله عليه السلام (يختار أحبهما إليه) على أن المراد يختار ذلك في مقام عطاء الثواب والأجر ، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة وإن الامتثال يقع بالثاني .

ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية ، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية . ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية .

وعلينا أن نعقد البحث في مقامين :

الأول : في اجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري .

الثاني : في اجزاء المأمور به بالأمر الظاهري :

المقام الأول ـ الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تختص بحال الضروريات وتعذر امتثال الأوامر الأولى أو بحال الحرج في امتثالها : مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها ، وصلاة العاجز عن القيام أو القعود ، وصلاة الغريق .

ولا شك في أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف ، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها . وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح (رفع على أمتي ما اضطروا إليه) .

غير أن الشارع المقدس ـ حرصاً على بعض العبادات لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال ـ أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه : فأمر ـ مثلاً ـ بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل ، وقد جاء في الحديث (يكفيك عشر سنين) . وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل . وأمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام . . . وهكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولي الاختياري أو في حال الحرج في أمثاله .

ولا شك في أن هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية . وقد تسمى (الأوامر الثانوية) تنبيها على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها .

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية

ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالـة الاعتبار فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حـال الاضطرار ، أو لا يجـزئه ، بـل لا بد له من اعـادة الفعل في الـوقت أداء إذا كان ارتفـاع الاضطرار قبـل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنـا بجواز البـدار[1] ، أو اعادتـه خارج الـوقت قضاء إذا كـان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت .

إن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل ، وإن كان المعروف بين الفقهـاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقاً أداء وقضاء .

غير أن اطباقهم على القـول بالاجـزاء ليس مستنداً إلى دعـوى أن البديهيـة العقلية تقضي به ، لأنه هنا يمكن تصور عدم الاجـزاء بلا محـذور عقلي ، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمـور به بـالأمر الاضـطراري وبين الاجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري .

توضيح ذلك : انه لا اشكـال في أن المأتي بـه في حال الاضـطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار ، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه . ولا شك في أن العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة ، تحصيلاً للكامـل الذي قد فات منه . بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمـة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها .

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبـارة : «ان الإتيان بـالناقص ليس بالنظرة الأولى مما يقتضي عقلاً الاجزاء عن الكامل» .

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسر هناك : اما لوجـود ملازمـة بين الإتيان بالنـاقص وبين الاجزاء عن الكـامل ، واما لغير ذلـك من الأسباب . فيجب أن نتبين ذلك ، فنقول : هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالاجزاء نذكرها كلها :

---

(١) لأنه إذا لم يجز البـدار ، فإن ابتـدر فعمله باطـل فكيف يجزىء ، وإن لم يبتـدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء .

١ ـ انه من المعلوم أن الاحكام الواردة في حال الاضـطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتـوسعة عليهم في تحصيـل مصالـح التكاليف الأصليـة الأوليـة (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلفهم ثانياً بالقضـاء أو الاداء ، وإن كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمة .

٢ ـ ان أكثـر الأدلة الـواردة في التكاليف الاضـطراريـة مـطلقـة مثـل قـولـه تعـالى : ﴿**فلم تجدوا مـاء فتيمموا صعيـداً طيبـاً**﴾ ، أي أن ظـاهـرهـا بمقتضى الاطـلاق الاكتفاء بـالتكليف الثاني لحـال الضـرورة ، وإن التكليف منحصـر فيـه وليس وراءه تكليف آخـر . فلو أن الاداء أو القضاء واجبـان أيضـاً لـوجب البيـان والتنصيص على ذلـك . وإذ لم يبين ذلـك علم أن النـاقص يجـزىء عن أداء الكـامل أداء وقضـاء ، لا سيما مـع ورود مثل قـوله عليـه السـلام : «ان التـراب يكفيك عشر سنين» .

٣ ـ ان القضاء بالخصـوص إنما يجب فيمـا إذا صدق الفـوت ، ويمكن أن يقـال انه لا يصـدق الفوت في المقـام ، لأن القضاء إنمـا يفرض فيمـا إذا كـانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الاداء . وعلى هذا التقـدير لا أمـر بالكـامل في الوقت ، وإذا لم يكن أمر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة إليـه فوت الفـريضة ، إذ لا فريضة .

وأما الاداء فإنما يفرض فيما يجوز البـدار به ، وقـد ابتدر المكلف ـ حسب الفرض ـ إلى فعل النـاقص في الأزمنة الأولى من الـوقت ثم زالت الضرورة قبـل انتهاء الوقت . ونفس الرخصة في البـدار ـ لو ثبتت ـ تشيـر إلى مسامحـة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن ، وإلا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل .

٤ ـ إذا كنا قد شككنا في وجوب الاداء والقضاء ، والمفروض أن وجوبهما لم ننفه باطلاق ونحوه ـ فإن هذا شك في أصل التكليف . وفي مثله تجري أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما .

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سر حكم الفقهاء بالاجزاء

قضاء واداء . والقول بالاجزاء ـ على هذا أمر لا مفر منه . ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب .

المقام الثاني ـ الأمر الظاهري

تمهيد :

للحكم الظاهري اصطلاحان :

أحدهما : ما تقدم في أول الجزء الأول ص ٥ ، وهو المقابل للحكم الواقعي ، وإن كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية .

وثانيهما : كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى ، فيشمل الحكم الثابت بالامارات والاصول معاً . فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول .

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث ، فالأمر الظاهري : ما تضمنه الاصل أو الامارة .

ثم انه لا شك في أن الأمر الواقعي في موردي الأصل والامارة غير منجز على المكلف ، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالامارة والأصل لو اتفق مخالفتهما له ، لأنه ـ من الواضح ـ أن كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه ، ضرورة أن التكليف إنما يتنجز بوصوله بأي نحو من أنحاء الوصول ، ولو بالعلم الاجمالي .

هذا كله لا كلام فيه ، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه . وإنما الذي يحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب هو أن الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الامارة أو الأصل ، وقد عمل المكلف ـ حسب الفرض ـ على خلافه اتباعاً للامارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع ، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء ، أو أنه لا يجب شيء عليه بل يجزي ما أتى به على طبق الامارة أو الأصل ويكتفي به ؟ .

ثم ان العمل على خلاف الواقع ـ كما سبق ـ تارة يكون بالامارة واخرى بالاصل . ثم الانكشاف على نحوين : انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة . فهذه أربع صور .

ولاختلاف البحث في هذه الصور ـ مع اتفاق صورتين منها في الحكم وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الامارة ومع العمل بمقتضى الأصل ـ نعقد البحث في ثلاث مسائل :

١ ـ الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الامارة تارة يكون في الأحكام ، كقيام الامارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة ، واخرى في الموضوعات ، كقيام البينة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه ، ثم بانت نجاسته .

والمعروف عند الإمامية عدم الاجزاء مطلقاً : في الاحكام والموضوعات .

أما في (الأحكام) فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة ، أي أن المجتهد يخطىء ويصيب ، لأن لله تعالى أحكاماً ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل ، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم ، غاية الأمر أنها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر[1] حين جهله ، وإنما يكون معذوراً في المخالفة لو اتفقت له باتباع الامارة ، إذ لا تكون الامارة عندهم إلا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع .

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر ، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسد مسده ويغني عنه .

ولا يصح القول بالاجزاء إلا إذا قلنا : انه بقيام الامارة على وجوب شيء

---

(١) الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر . ويقابله المقصر ، وهو بعكسه . والاحكام منجزة بالنسبة إلى المقصر لحصول العلم الاجمالي بها عنده ، والعلم منجز للاحكام وإن كان اجمالياً فلا يكون معذوراً . بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجزاً وسيأتي البحث عن ذلك في (مباحث الحجة) .

تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فتكون الامارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم . ضرورة أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الامارة مجزياً عن الواقع لأنه قد أتى بما يسد مسده ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع .

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة ، أي أن احكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين وإن كانت له احكام واقعية ثابتة في نفسها ، فانه يكون ـ عليه ـ كل رأي أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الاحكام . والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الإمامية على بطلانه وسيأتي البحث عنه في (مباحث الحجة) .

وأما القول بالمصلحة السلوكية ـ أي أن نفس متابعة الامارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع ، وإن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدت الامارة إلى وجوبه ـ فهذا قول لبعض الإمامية لتصحيح جعل الطرق والامارات في فرض التمكن من تحصيل العلم ، على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى .

ولكنه ـ على تقدير صحة هذا القول ـ لا يقتضي الاجزاء أيضاً ، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الامارة في الوقت أو في خارجه .

توضيح ذلك : ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الامارة في حال تمكنْ المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الامارة ، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر . وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلا مصلحة فضيلة أول الوقت ، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت إلا مصلحة الوقت ، أما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لا مكان تحصيلها بعد الانكشاف ، فما هو الملزم للقول بحصول

٢ ـ أصل شرعي ، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري ، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة ، ومثلها أصالة الطهارة والحلية .

إذا عرفت ذلك ، فنقول :

أولاً : ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية ، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة .

وثانياً : كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الأخرى كالبراءة وقاعدة التخيير ، لأنها ـ حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً ، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع ، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة .

وعليه فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعية عدا الاحتياط ، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية واصالة الطهارة .

وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الاحكام ولا في الموضوعات ، فإنها أولى من الامارات في عدم الاجزاء ، باعتبار أنها ـ كما ذكرنا في صدر البحث ـ وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي . أما الواقع فهو على واقعيته ، فيتنجز حين العلم به وانكشافه ، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك . فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع .

ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الأصول العملية .

ومع هذا ، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني . ولكن ذلك في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه ، كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما ، دون الأصول الجارية في نفس الأحكام .

٢ ـ أصل شرعي ، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري ، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة ، ومثلها أصالة الطهارة والحلية .

إذا عرفت ذلك ، فنقول :

أولاً : ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية ، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة .

وثانياً : كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الأخرى كالبراءة وقاعدة التخيير ، لأنها ـ حسب الفرض لا تتضمن حكماً ظاهرياً ، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع ، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة .

وعليه فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعية عدا الاحتياط ، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية واصالة الطهارة .

وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الاحكام ولا في الموضوعات ، فإنها أولى من الامارات في عدم الاجزاء ، باعتبار أنها ـ كما ذكرنا في صدر البحث ـ وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي . أما الواقع فهو على واقعيته ، فيتنجز حين العلم به وانكشافه ، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك . فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع .

ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الأصول العملية .

ومع هذا ، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني . ولكن ذلك في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه ، كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما ، دون الأصول الجارية في نفس الأحكام .

ومنشأ هذا الـرأي عنده اعتقـاده بأن دليـل الأصل في مـوضوعـات الاحكام موسع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام : «كل شيء نظيف حتى تعلم أنـه قذر» يـدل على أن كل شيء قبـل العلم بنجاستـه محكوم بـالطهـارة . والحكم بالـطهارة حكم بتـرتيب آثارهـا وانشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منهـا الشرطيـة فتصح الصـلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي .

ويلزم من ذلـك أن يكون الشـرط في الصـلاة ـ حقيقـة ـ أعم من الـطهـارة الواقعية والطهارة الظاهرية .

وإذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشـاف فقدان العمل لشرطه ، بـل يكون بـالنسبة إليـه من قبيل ارتفـاعه من حين ارتفـاع الجهـل . فلا يتصـور حينئـذ معنى لعـدم الاجـزاء بـالنسبـة إلى مـا أتي بـه حين الشك . والمفروض أن ما أتي به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً ، باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهريـة حين الجهل ، فـلا يكون فيـه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط .

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا .

٣ ـ الاجـزاء في الامارات والاصـول مع انكشـاف الخـطأ بحجـة معتبرة

وهـذه أهم مسألـة في الاجزاء من جهـة عموم البلوى بهـا للمكلفين ، فإن المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السـابقة ظاهراً . ويتبعهم المقلدون لهم . والمقلدون أيضـاً قد ينتقلون من تقليـد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة .

فنقول في هذه الأحوال :

انه بعد قيام الحجة المعتبـرة اللاحقـة بالنسبـة إلى المجتهد أو المقلد ، لا اشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائـع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السـابقة .

ولا إشكال ـ أيضاً ـ في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلا في الزمن اللاحق .

وإنما الاشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة ، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة ، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يقضي كالصلاة . ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهاداً أو تقليداً ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لا تزال موجودة .

فإن المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الاجزاء .

أما في الأحكام فقد قيل بقيام الاجماع على الاجزاء لا سيما في الأمور العبادية كالمثال الأول المتقدم .

ولكن العمدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا ؟ هل تقتضي الاجزاء أو لا تقتضيه ؟ والظاهر أنها لا تقتضي الاجزاء .

وخلاصة ما ينبغي أن يقال : ان من يدعي الاجزاء لا بد أن يدعي أن المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجة الأخيرة التي قامت عنده . وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها .

ولكن يقال له ، ان التبدل الذي حصل له ، اما أن يدعى أنه تبدل في الحكم الواقعي أو تبدل في الحجة عليه . ولا ثالث لهما .

أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا اشكال في بطلانها ، لأنها تستلزم القول بالتصويب . وهو ظاهر .

وأما دعوى التبدل في الحجة ، فإن أراد أن الحجة الأولى هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط فهذا لا ينفع في الاجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة ، وإن أراد أن الحجة الأولى هي حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً .

لأنـه في تبدل الاجتهـاد ينكشف بحجة معتبـرة أن المدرك السـابق لم يكن حجـة مطلقـاً حتى بالنسبـة إلى أعمالـه اللاحقـة ، أو أنه تخيـله حجـة وهو ليس بحجة . لا أن المدرك الأول حجة مطلقاً ، وهذا الثاني حجة أخرى .

وكذلك الكلام في تبدل التقليـد ، فإن مقتضى التقليـد الثاني هـو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول ، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجـة الفعلية فـإن الحجة السـابقة ـ أي التقليـد الأول ـ كلا حجـة بالنسبـة إلى الآثـار اللاحقـة ، وإن كانت حجـة عليه في وقتـه ، والمفروض عـدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باق على حاله . فيجب العمل على طبق الحجـة الفعلية ومـا تقتضيه .

فلا اجزاء إلا إذا ثبت الاجماع عليه .

وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعـة من القول فـوق مستوى هذا المختصر .

تنبيه في تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قـطعه ثم بـان له يقيناً خطأه ، فانه لا ينبغي الشك في عدم الاجزاء . والسر واضـح ، لأنه عنـد القطع الأول لم يفعـل مااستـوفـى مصلحـة الواقـع بأي وجـه من وجوه الاستيفـاء ، فكيف يسقط التكليف الواقعي ، لأنه في الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيل الأمر .

وعليه ، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداءً وفي خارجه قضاء .

نعم لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من بـاب الاتفاق محققـاً لمصلحة الواقع فانه لا بد أن يكون مجزياً . ولكن هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونـه مقطوع الوجوب .

المسألة الثانية :

مقدمة الواجب

تحرير النزاع :

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقف على مقدمات ، فانه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها .

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع ، وإنما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الاصوليين هو أن هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعاً أيضاً ؟ .

يعني أن الواجب يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعاً ؟

أو فقل على نحو العموم : كل فعل واجب عند مولى من الموالي هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى .

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً : ان العقل ـ لا شك ـ يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أي يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها ؟ .

وعلى هذا البيان ، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة .

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية ؟

وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه في أي قسم من أقسام المباحث الأصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة . وتوضيح ذلك :

إن هذه الملازمـة ـ على تقديـر القول بهـا ـ تكون على أنحـاء ثلاثـة : إما ملازمة غير بينة . أو بينة بالمعنى الأعم ، أو بينة بالمعنى الأخص[1] .

فإن كانت هـذه الملازمـة ـ في نظر القـائل بهـا ـ غير بينـة أو بينة بـالمعنى الأعـم ، فإثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعـاً لا يرجـع إلى دلالة اللفظ أبـداً بـل إثباتـه إنما يتـوقف على حجية هـذا الحكم العقلي بالمـلازمة ، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة[2] . وعلى هذا فيجب أن تـدخل المسـألة في بحث المـلازمـات العقليـة غيـر المستقلة ، ولا يصـح ادراجهـا في مبــاحث الألفاظ .

وإن كـانت هذه المـلازمة ـ في نـظر القـائـل بهـا ـ مـلازمـة بينـة بـالمعنى الأخص ، فإثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظيـة وهي الدلالـة الالتزاميـة خاصة . والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة .

ولعله لأجـل هذا أدخلوا هـذه المسألـة في مبـاحث الألفـاظ وجعلوهـا من مباحث الأوامر بالخصوص . وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمـة لا يقول بها إلا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الأخص ، ولكن الأمر ليس كذلك .

إذن ، يمكننـا أن نقول : ان هـذه المسألـة ذات جهتين باختـلاف الأقـوال فيها : يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال ، ويمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر .

ولكن لأجـل الجمع بين الجهتين نـاسب ادخالهـا في الملازمـات العقلية ـ كما صنعنا ـ لأن البحث فيها على كل حـال في ثبوت المـلازمة ، غـاية الأمـر أنه على أحـد الأقوال تـدخل صغـرى لحجية الـظهور كمـا تـدخـل صغـرى لحجيـة العقـل . وعلى القـول الآخـر تتمحض في الـدخـول صغـرى لحجيـة العقـل .

---

(١) راجع عن معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ٧٩ الطبعة الثانية .

(٢) راجع دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٣٥ ، فانه ذكـرنا هنـاك أن دلالة الإشـارة ليست من الظواهر فلا تدخل في حجية الـظهور ، وإنمـا حجيتها ـ على تقـديره ـ من بـاب الملازمـة العقلية .

والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل .

ثمرة النزاع :

ان ثمرة النزاع المتصورة ـ أولاً وبالذات ـ لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالاضافة إلى وجوبها العقلي الثابت . وهذا المقدار كاف في ثمرة المسألة الاصولية ، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها .

ولكن هذه ثمرة غير عملية ، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولابدية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها ، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة .

وعليه ، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً ، بل يبدو لأول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته ، مع أن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً .

ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب . وفي الحقيقة أن كل ما ذكروه من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع .

(راجع عنها المطولات إن شئت) .

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغواً ؟ وهل من الأصح أن نترك البحث عنها ؟ـ نقول : لا !

ان للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد عملية ، ولا يستهان بتلك الفوائد كما سترى ، ثم هي ترتبط ، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه ، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الاصولي أن يتجاهلها ويغفلها . وهذا كله ليس بالشيء القليل وإن لم تكن هي من المسائل الاصولية .

ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الأمور المنوّه عنها وأمثالها . أما

نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش ، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين .

هذا ، ونحن اتباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة :

١ ـ الواجب النفسي والغيري

تقدم في الجزء الأول ص ٦٨ معنى الواجب النفسي والغيري ، ويجب توضيحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما ، لأن الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة ـ على تقدير القول بوجوبها ـ .

وعليه ، فنقول في تعريفهما :

الواجب النفسي : ما وجب لنفسه ، لا لواجب آخر .

الواجب الغيري : ما وجب . . . . لواجب آخر .

وهذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما وأحسنها ، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح :

فإن قولنا : «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن العبارة تعطي أن معناها أن يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسي ، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري ، إذ يستفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور . ولا شك في أن هذا محال في الواجب النفسي ، إذ كيف يكون الشيء علة لنفسه ؟ .

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل ، فإن ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لا غبار عليه ، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه «واجب الوجود لذاته» ، فإن غرضهم منه أن وجوده ليس مستفاداً من الغير ولا لأجل الغير كالممكن ، لا أن معناه أنه معلول لذاته . وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي فإن معنى «ما وجب لنفسه» أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير ، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه .

وبهـذا يتضح معنى تعـريف الواجب الغيـري «ما وجب لـواجب آخر» فـإن معناه أن وجوبه لأجل الغير وتابـع للغير ، لكـونه مقـدمة لـذلك الغيـر الواجب . وسيأتي في البحث الآتي توضيـح معنى التبعية هـذه ، ليتجلى لنا المقصـود من الوجوب الغيري في الباب .

٢ـ معنى التبعية في الوجوب الغيري

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم : «أن الواجب الغيـري تابـع في وجوبـه لوجوب غيره» ، ولكن هذا التعبيـر مجمل جـداً ، لأن التبعية في الـوجوب يمكن أن تتصور لها معاني أربعة ، فلا بد من بيانها وبيـان المعنى المقصود منهـا هنا ، فنقول :

١ ـ أن يكون معنى الوجوب التبعي هو الوجوب بالعرض . ومعنى ذلك أنه ليس في الواقع إلا وجوب واحد حقيقي ـ وهـو الوجـوب النفسي ـ ينسب إلى ذي المقدمة أولاً وبالذات وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض . وذلك نظير الوجـود بالنسبـة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال : المعنى موجود باللفظ ، فإن المقصود بذلـك أن هنـاك وجوداً واحـداً حقيقيـاً ينسب إلى اللفظ أولاً وبـالـذات وإلى المعنى ثـانيـاً وبالعرض .

ولكن هـذا الوجـه من التبعية لا ينبغي أن يكـون هـو المقصـود من التبعيـة هنا ، لأن المقصود من الـوجوب الغيـري وجوب حقيقي آخـر يثبت للمقدمـة غير وجوب ذيها النفسي ، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجـوب قائم بـه حقيقة . ومعنى التبعية في هذا الوجه أن الوجوب الحقيقي واحـد ويكون الـوجوب الثـاني وجوباً مجازياً . على أن هذا الوجوب بالعـرض ليس وجوبـاً يزيـد على اللابـدية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً .

٢ ـ أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود ، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجـودين المستقلين على الآخر ، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثاً مستقلاً ولكنه بعد البعث نحـو ذيها مـرتب عليـه في الوجـود ، فيكون من قبيـل الأمر بـالحج المـرتب وجـوداً على حصـول الاستطاعة ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت .

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا ، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة ـ في الحقيقة ـ وجوباً نفسياً آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وإنما يكون وجوب ذي المقدمة له السبق في الوجود فقط . وهذا ينافي حقيقة المقدمية فإنها لا تكون إلا موصلة إلى ذي المقدمة في وجوبها معاً .

٣ ـ أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولاً له ومنبعثاً منه انبعاث الأثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار .

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم ، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اطلاقاً واشتراطاً لمكان هذه المعلولية ، لأن المعلول لا يتحقق إلا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها . وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته .

ولكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيري وان اشتهر على الألسنة ، لأن الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه إلا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية . ولكن فرضه علة فاعلية أيضاً باطل جزماً ، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الأمر ، لأن الأمر فعل الآمر .

والظاهر أن السبب في اشتهار معلولية الوجوب الغيري هو أن شوق الآمر للمقدمة هو الذي يكون منبعثاً من الشوق إلى ذي المقدمة ، لأن الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه . ولكن الشوق إلى فعل الشيء من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الآمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به ، فإذا صدر منه الأمر وهو أهل له انتزع منه الوجوب .

والحاصل ليس الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي في ذي المقدمة ولا ينتهي إليه في سلسلة العلل ، وإنما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله

إلى الشوق إلى ذي المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الآمر من الأمر بالمقدمة ، لأن الشوق ـ على كل حال ـ ليس علة تامة إلى فعل ما يشتاق إليه . فتذكر هذا فانه سينفعك في وجوب المقدمة المفوتة وفي أصل وجوب المقدمة ، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها ، وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف أن المقدمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوي .

٤ ـ أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى أنه معلول له ، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري ـ على تقدير القول به ـ هو الواجب النفسي باعتبار أن الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذيها الواجب وتحصيله ، فيكون وجوبها وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذيها ولولا أن ذيها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة . ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنه «ما وجب لواجب آخر» ، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه ، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذيها الواجب .

وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري . ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعاً لوجوبها اطلاقاً واشتراطاً .

وعليه ، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعي توصلي ، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة . فكما أن المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذيها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذيها ، كالآلة الموصلة التي لا تقصد بالاصالة والاستقلال .

وسر هذا واضح ، فإن المولى ـ بناء على القول بوجوب المقدمة ـ إذا أمر بذي المقدمة فانه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلاً إلى غرضه .

فيكون البعث نحو المقدمة ـ على هذا ـ بعثاً حقيقياً ، لا أنه يتبع البعث إلى ذيها على وجه ينسب إليها بالعرض كما في (الوجه الأول) ولا أنه يبعثه مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذيها كما في (الوجه الثاني) ،

ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذيها على وجه يكون معلولاً له كما في (الوجه الثالث) .

وسيأتي تتمة للبحث في المقدمات المفوتة .

٣ـ خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي ، وهي أمور :

١ ـ إن الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له ـ كما تقدم ـ لا اطاعة استقلالية له ، وإنما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدمة ، بخلاف الواجب النفسي فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه .

٢ ـ انه بعد أن قلنا انه لا اطاعة استقلالية للوجوب الغيري وإنما اطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة فلا بد ألا يكون له ثواب على اطاعته[1] غير الثواب الذي يحصل على اطاعة وجوب ذي المقدمة ، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة . ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي ، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة .

وأما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي ـ على هذا ـ أن يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار أن أفضل الأعمال أحمزها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حمازة العمل ومشقته ، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض ، باعتبار أنها السبب في زيادة مقدار الحمازة

---

(١) يرى السيد الجليل المحقق الخوئي أن المقدمة أمر قابل لأن يأتي به الفاعل مضافاً به إلى المولى ، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك . ولا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه ، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه . وهو رأي وجيه باعتبار أن فعل المقدمة يعد شروعاً في امتثال ذيها .

والمشقة في نفس العمل ، فتكون السبب في زيادة الثواب ، لا أن الثواب على نفس المقدمة .

ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب على نفس المقدمة بما هي . وسيأتي حله إن شاء الله تعالى .

٣ ـ ان الوجوب الغيري لا يكون إلا توصلياً ، أي لا يكون في حقيقته عبادياً ولايقتضي في نفسه عبادية المقدمة إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصة الأولى انه لا اطاعة استقلالية له ، بل إنما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذيها واطاعة أمر ذيها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذيها .

ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث . وسيأتي حله إن شاء الله تعالى .

٤ ـ إن الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقاً واشتراطاً وفعلية وقوة ، قضاء لحق التبعية ، كما تقدم . ومعنى ذلك أنه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة ، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها ، كما أنه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة . وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه ، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء على أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها .

ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذيها في المقدمات المفوتة كوجوب الغسل ـ مثلاً ـ قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر ، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته ، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب في وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته ؟ .

وسيأتي إن شاء الله تعالى حل هذا الاشكال في بحث المقدمات المفوتة .

٤ ـ مقدمة الوجوب

قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين :

١ ـ مقدمة الوجوب : وتسمى المقدمة الوجوبية . وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب ، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور . وقيل إنها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر ، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب . ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات . ويسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المشروط) .

٢ ـ مقدمة الواجب : وتسمى المقدمة الوجودية . وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها ، بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود ، بل لا بد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة ، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك . ويسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق) .

(راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأول ص ٧٦) .

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني المقدمة الوجودية ، دون المقدمة الوجوبية . والسر واضح لأنه إذا كانت المقدمة الوجودية مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها ، فانه خلف ، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج ، بل إن اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها . وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام : «اقض ما فات كما فات» ، فانه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء ، بل إن اتفق الفوت وجب القضاء .

٥ ـ المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين : داخلية وخارجية .

١ ـ المقدمة الداخلية : هي جزء الواجب المركب ، كالصلاة . وإنما اعتبروا

الجزء مقدمة فباعتبار أن المركب متوقف في وجوده على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب ، كتقدم الواحد على الاثنين . وإنما سميت (داخلية) فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب ، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء .

٢ ـ **المقدمة الخارجية** : وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب .

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو أن ذلك يختص بالخارجية ؟ .

ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية . وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين :

الأول : انكار المقدمية للجزء رأساً ، باعتبار أن المركب نفس الأجزاء بالأسر فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه .

الثاني : بعد تسليم أن الجزء مقدمة ، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام أنه واجب بالوجوب النفسي ، لأن المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسي ، وليس المركب إلا اجزاءه بالاسر ، فينبسط الواجب على الأجزاء . وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لاتصف الجزء بالوجوبين . .

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين ، ولا يهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة .

ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة ، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نطوي عنه صفحاً محيلين الطالب إلى المطولات إن شاء .

٦ ـ الشرط الشرعي

إن المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين : عقلية وشرعية .

١ ـ **المقدمة العقلية** : هي كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً واقعياً يدركه

العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع ، كتوقف الحج على قطع المسافة .

٢ ـ **المقدمة الشرعية** : هي كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفاً لا يدركه العقل بنفسه ، بل يثبت ذلك من طريق الشرع ، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما . ويسمى هذا الأمر أيضاً (الشرط الشرعي) ، باعتبار أخذه شرطاً وقيداً في المأمور به عند الشارع ، مثل قوله عليه السلام : «لا صلاة إلا بطهور» المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة .

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي ؟ .

ولقد ذهب بعض أعاظم مشايخنا ـ على ما يظهر من بعض تقريرات درسه ـ إلى أن الشرط الشرعي كالجزء لا يكون واجباً بالوجوب الغيري ، وسماه (مقدمة داخلية بالمعنى الاعم) ، باعتبار أن التقييد لما كان داخلاً في المأمور به وجزءاً له[1] فهو واجب بالوجوب النفسي . ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد ـ أي منشأ انتزاعه هو القيد ـ والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه ، إذ لا وجود للعنون المنتزع إلا بوجود منشأ انتزاعه ـ فيكون الأمر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقاً بالقيد ؛ وإذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرة أخرى واجباً بالوجوب الغيري ؟ .

ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمه الله ؛ وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة . وهو على حق في مناقشاته :

أما أولاً : فلأن هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به ؛ لا يخلو إما أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به ؛ وإما أن يكون دخيلاً في فعلية الغرض منه ؛ ولا ثالث لهما .

---

(١) ان الفرق بين الجزء والشرط هو أنه في الجزء يكون التقييد والقيد معاً داخلين في المأمور به ، وأما في الشرط فالتقييد فقط يكون داخلاً والقيد يكون خارجاً ، يعني أن التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به إذ يكون المأمور به ـ في المثال ـ هو الصلاة بما هي مقيدة بالطهارة ، أي أن المأمور به هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة . فذات الصلاة جزء تحليلي والتقييد جزء تحليلي آخر .

فإن كان من قبيل الأول : فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي ، ولكن بمعنى أن متعلق الأمر لا بد أن يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيد والقيد فيكون القيد والتقييد معاً داخلين . والسر في ذلك واضح ، لأن الغرض يدعو بالاصالة إلى إرادة ما هو واف بالغرض وما يفي بالغرض ـ حسب الفرض ـ هو الخاص بما هو خاص أي المركب من المقيد والقيد ، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به ، لأن المفروض ان ذات المأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلاً في الغرض . وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى ، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية ، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق ، كما لا وجه لتسميته بالشرط .

وإن كان من قبيل الثاني : فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً ومثل هذا لا يعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسي ، لأن الغرض ـ كما قلنا ـ لا يدعو بالاصالة إلا إلى إرادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج ، وأما ما له دخل في تأثير السبب أي في فعلية الغرض فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب ، بل الذي يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضاً تبعياً يتبع الغرض الاصلي وينتهي إليه .

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك ، وإنما الفرق أن الشرط الشرعي لما كان لا يعلم دخله في فعلية الغرض إلا من قبل المولى كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة ، فلا بد أن ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به ، أما بالأمر المتعلق بالمأمور به أي يأخذه قيداً فيه كأن يقول مثلا صل عن طهارة ، أو بأمر مستقل كأن يقول مثلاً : تطهر للصلاة . وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به . يكون مأموراً به بالأمر النفسي ، بل الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به .

فإن قلتم ـ على هذا ـ يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط ، قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر

بالسبب بفعله من دون شرطه ، وإلا كان الاشتراط لغواً وعبثاً .

وأما **ثانياً** : فلو سلمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه فإن هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمة داخلية ، بل هو مقدمة خارجية ، فإن وجود الطهارة ـ مثلاً ـ يوجب حصول تقييد الصلاة بها ، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذي هو جزء حسب الفرض . وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به الخارجية ، فكما أن مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءاً .

والحاصل أنه لما فرضتم في الشرط أن التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه أن القيد خارج ، فكيف تفرضونه مرة أخرى أنه داخل في المأمور به المتعلق بالمقيد .

٧ ـ الشرط المتأخر

لا شك في أن من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زماناً على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها ، بناء على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة .

ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة .

وإنما وقع الشك في (الشرط المتأخر) . أي أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن ؟ .

ومن قال بعدم امكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي ، فإن المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمة ، لأنه لا يوجد الشيء إلا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ما له دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة . وإذا وجد الشيء فقد انتهى . فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد .

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها

تأخرها في الوجود عن المشروط ، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط ـ عند بعضهم ـ لصوم النهار السابق على الليل . ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على أنها كاشفة عن صحة البيع لا نافلة .

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقليات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً ، فبعضهم ذهب إلى امكان الشرط المتأخر في الشرعيات وبعضهم ذهب إلى استحالته قياساً على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفاً ، والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها .

وأحسن ما قيل في توجيه امكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعاظم قدس سره في بعض تقريرات درسه . وخلاصته : ان الكلام تارة يكون في شرط المأمور به ، وأخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفياً أم وضعياً .

أما في (شرط المأمور به) فإن مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه ، لأنه ليس معناه إلا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة . وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق . نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق .

وسر ذلك أن المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة . ولا محذور في ذلك إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم .

وأما في (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكليفياً أم وضعياً ، فإن الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وانشائه . وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدماً أو مقارناً أو متأخراً كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذه مفروض الوجود بعد وجود الموضوع .

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول ، فإن لتكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب ، وقد بقيت ـ إلى حين حصول كمال الأجزاء ـ شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما .

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه ، فإن الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول ، فكما أن الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً وفعلي الوجوب من أول الأمر لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء ، وكذا باقي الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع ، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا أن فعليته تكون متأخرة حين الشرط .

هذا خلاصة رأي شيخنا المعظم ، ولا يخلو عن مناقشة ، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر .

٨ ـ المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيها في الموقتات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول ايامه . ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر ، ووجوب الوضوء أو الغسل ـ على قول ـ قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها . . . وهكذا .

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار أن تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم .

ونحن نقول : لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بها ، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه ، ويحكم أيضاً بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها .

ولأول وهلة يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين :

أما أولاً : فلأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها، على أي نحو فرض من أنحاء التبعية ، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور . فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع ؟ .

وأما ثانياً : فلأنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً . وأما في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمتهم والقدرة شرط عقلي في الوجوب .

* * *

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة ـ وإن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل ـ حاول جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدمه عليه ، أما في خصوص الموقتات أو في مطلق الواجبات ، على اختلاف المسالك . وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الاحكام العقلية ، لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب ، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لأن وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمة .

أما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط ؟ فهذا ما اختلفت فيه الأنظار والمحاولات .

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة ـ فيما يبدو ـ صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة (الواجب المعلق) الذي اخترعه كما أشرنا إليه في الجزء الأول ص ٧٧ . وذلك في خصوص الموقتات ، بفرض أن الوقت في الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب ، أي أن الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بل هو قيد للواجب . فالوجوب ـ على هذا الفرض ـ متقدم على الوقت

ولكن الـواجب معلق على حضور وقتـه . والفرق بين هـذا النـوع وبين الـواجب المشـروط هو أن التـوقف في المشروط للوجـوب وفي المعلق للفعل . وعليـه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيها .

ولكن نقـول : على تقديـر امكان فـرض تقدم زمـان الـوجـوب على زمـان الـواجب فإن فـرض رجوع القيـد إلى الواجب لا إلى الـوجوب يحتـاج إلى دليلٍ ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجـوب ذيها لا يكـون وحده دليـلاً على ثبوت الواجب المعلق لأن الطريق في تصحيح وجـوب المقدمـة المفوتـة لا ينحصر فيه كما سيأتي بيان الطريق الصحيح .

والمحـاولة الثـانية : مـا نسب إلى الشيخ الانصـاري من رجوع القيـد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة ، سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحج والقـدرة والبلوغ والعقل ونحـوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف . ومعنى ذلك أن الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرط أبداً . وكل مـا يتوهـم من رجـوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هـو مدلـول المادة ، غاية الأمر أن بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصـول والـوقوع كـالاستطاعـة بالنسبـة إلى الحج ، ومثـل هذا لا يجب تحصيله ويكـون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب ، وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول ، بل يجب تحصيله توصلاً إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد .

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته ، وشأنه في ذلـك شأن الـوجوب على القـول بالـواجب المعلق لا فرق بينهمـا في المـوقتـات بالنسبة إلى الوقت فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها .

والمحاولة الثـالثة : مـا نسب إلى بعضهم من أن الوقت شـرط للوجوب لا للواجب كمـا في المحـاولتين الأوليتين ، ولكنـه مـأخـوذ فيـه على نحـو الشـرط

المتأخر . وعليه فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها لفعلية الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته .

وكل هذه المحاولات مذكرة في كتب الاصول المطولة وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر ، ومع الغض عن المناقشة في امكانها في أنفسها لا دليل عليها إلا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذيها ، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد أن التخلص من إشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذيها ، ينحصر في المحاولة التي يتصورها فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته .

والذي اعتقده أنه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذيها ، فإن الصحيح ـ كما أفاده شيخنا الاصفهاني رحمه الله ـ أن وجوب المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذيها ولا مترشحاً منه ، فليس هناك اشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها حتى نلتجىء إلى احدى هذه المحاولات لفك الاشكال ، وكل هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها ، وهو فرض لا واقع له أبداً ، وإن كان هذا القول يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بفرض أن وجوب ذي المقدمة علة لوجوب المقدمة ، بل نقول أكثر من ذلك : انه يجب في المقدمة المفوتة أن يتقدم وجوبها على وجوب ذيها ، إذا كنا نقول بأن مقدمة الواجب واجبة ، وإن كان الحق ـ وسيأتي ـ عدم وجوبها مطلقاً .

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها : نذكر أن الأمر ـ في الحقيقة ـ هو فعل الآمر ، سواء كان الأمر نفسياً أم غيرياً ، فالآمر هو العلة الفاعلية له دون سواه ، ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادة الآمر لأنه فعله الاختياري والإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به ، أي أن الآمر لا بد أن يشتاق أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير ، فإذا اشتاقه لا بد أن يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به . وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل

الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الأمر نحوه .

هذا حال كل مأمور به ، ومن جملته (مقدمة الواجب) ، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد أن نفرض حصول الشوق أولاً في نفس الآمر إلى صدورها من ا لمكلف ، غاية الأمر أن هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذي المقدمة ومنبثق منه ، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين . وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الآمر ـ ثانياً ـ الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر .

إذا عرفت ذلك ، فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه ، كما في امثلة المقدمات المفوتة ، فانه لا شك في أن الآمر يشتاقها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدم ، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالأمر ، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلاً فلا بد أن يأمر بها فعلاً . أما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه ، فلا أمر قبل الوقت ، وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع .

والحاصل أن الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة ، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر ، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الأمر .

وعلى هذا ، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها ولا محذور فيه ، بل هو أمر لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك .

ولا تستغرب ذلك فإن هذا أمر مطرد حتى بالنسبة إلى افعال الإنسان نفسه ، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً ، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً على ذيها ، فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى

يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها ، مع أن ذي المقدمة لم يحن وقته بعد ، ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات وإنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات .

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زماناً على إرادة ذيها ، وعلى قياسها الإرادة التشريعية ، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زماناً قبل أن تحصل لذيها المتأخر زماناً ، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذيها زماناً ، على العكس مما اشتهر ، ولا محذور فيه بل هو المتعين .

وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فإن الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادة ، كما في الأفعال التدريجية الوجود .

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها فلا نعيد ، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة وتبعيته له وجوداً كما اشتهر على لسان الاصوليين .

فإن قلت : إن وجوب المقدمة ـ كما سبق ـ تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقاً واشتراطاً ، ولا شك في أن الوقت ـ على الرأي المعروف ـ شرط لوجوب ذي المقدمة ، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدمة مشروطاً به ، قضاء لحق التبعية .

قلت : ان الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنه دخيل في مصلحة الأمر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج ، وإن كان دخيلاً في مصلحة المأمور به ، ولكنه لا يتحقق البعث قبله ، فلا بد أن يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه لأنه غير اختياري للمكلف . أما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت .

والسر واضح لأن البعث حتى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث إمكاناً ووجوداً فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث وإلا فلا ، وإذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي . ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث .

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت ، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط ، وهذا المانع موجود في ذي المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة .

ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو : انه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة .

والحاصل : إن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذيها ولا مانع عقلي من ذلك .

* * *

هذا كله من جهة اشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها . وأما من جهة اشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه ، فيعلم دفعه مما سبق فإن التكليف بذي المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء وإن لم يصر فعلياً لوجود المانع وهو عدم حضور وقته . ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم . وهذا يعد ظلماً في حقه وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً عليه ، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة ، وإن لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز .

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج ، فإن مثله لا يعد ظلماً وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً على المولى ، لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء . والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلاً .

٩ ـ المقدمة العبادية

ثبت بالدليل أن بعض المقدمات الشرعية لا تقع مقدمة إلا إذا وقعت على وجه عبادي ، وثبت أيضاً ترتب الثواب عليها بخصوصها . ومثالها منحصر في

الطهارات الثلاث : الوضوء والغسل والتيمم .

وقد سبق في الأمر الثاني الاشكال فيها من جهتين : من جهة أن الواجب الغيري لا يكون إلا توصلياً ، فكيف يجوز أن تقع المقدمة بما هي مقدمة عبادة ، ومن جهة ثانية ان الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه .

وفي الحقيقة ان هذا الاشكال ليس إلا اشكالاً على أصولنا التي أصلناها للواجب الغيري ، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها ، وإلا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه .

فإذن : لا بد لنا من توضيح ما أصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيري ، وقد ذهبت الآراء اشتاتاً في توجيه ذلك .

ونحن نقول على الاختصار : انه من المتيقن الذي لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك من أحد أن الصلاة ـ مثلاً ـ ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على احدى الطهارات الثلاث ، ولكن لا تتوقف على مجرد افعالها كيفما اتفق وقوعها ، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي أي إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى . فالوضوء العبادي ـ مثلاً ـ هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها .

وعليه ، لا بد أن يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيري به ، لأن الأمر الغيري ـ حسبما فرضناه ـ إنما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة ، لا بأصل الوضوء بما هو . فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيري حتى يقال ان عباديته لا تلائم توصلية الأمر الغيري ، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيري . ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عبادة في نفسه .

* * *

ولكن ينشأ من هذا البيان اشكال آخر ، وهو أنه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري ، فما هو الأمر المصحح لعباديتها ، والمعروف أنه لا يصح فرض العبادة عبادة إلا بتعلق أمر بها ليمكن قصد امتثاله ، لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادة العبادة عندهم . وليس لها في الواقع إلا الأمر الغيري. فرجع الأمر بالأخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها .

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها ، لتوقف عباديتها ـ حينئذ ـ على سبق الأمر الغيري ، والمفروض أن الأمر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة ، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم ، وهو خلف محال ، أو دور على ما قيل .

وقد أُجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة .

وأحسنها : فيما أرى بناء على ثبوت الأمر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب وبناء على أن عبادية العبادة لا تكون إلا بقصد الأمر المتعلق بها ـ هو أن المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسي الاستحبابي لها في حد ذاتها السابق على الأمر الغيري بها . وهذا الاستحباب باقٍ حتى بعد فرض الأمر الغيري ، ولكن لا بحد الاستحباب الذي هو جواز الترك إذ المفروض أنه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها ، وليس الاستحباب إلا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب ، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم ، بل يشتد وجوده ؛ فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى ، وهو وجود واحد مستمر . وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الأمر الغيري حتى يلزم الاشكال .

ولكن هذا الجواب ـ على حسنه ـ غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة . وسر ذلك أنه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان يلزم ألا تصح هذه المقدمات إلا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابي فقط ، مع أنه لا يفتي بذلك أحد ، ولا شك في أنها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امتثال أمرها الغيري ، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها .

فنقول اكمالاً للجواب : انه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسي مصححاً لعباديتها أن المأمور به بالأمر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امتثال الأمر الاستحبابي . كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغيري ، فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتي به بداعي امتثال الأمر الاستحبابي .

بل مقصود المجيب أن الأمر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة ، ولا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيري بما هو أمر غيري - فلا بد من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري وبفرض سابق عليه ، وليس هو إلا الأمر الاستحبابي النفسي المتعلق بها ، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيري بها ، وإن كان حين توجه الأمر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك ، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها ، لأنالمناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح ، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي ، وهي باقية بعد تعلق الأمر الغيري .

وإذا صح تعلق الأمر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه ، بمعنى أن الأمر الغيري يكون استمراراً لتلك المطلوبية - فانه حينئذ لا يبقى إلا الأمر الغيري صالحاً للدعوة إليها ، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً غاية الأمر أن عباديته لم تجيء من أجل نفس كونه أمراً غيرياً ، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستحبابي النفسي السابق .

وعليه ، فينقلب الأمر الغيري عبادياً ، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال ان الأمر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية .

من هنا لايصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها ، لأن الاستحباب بحده قد اندك في الأمر الغيري فلم يعد موجوداً حتى يصح قصده .

نعم يبقى أن يقال : ان الأمر الغيري إنما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة ، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات

الطهارة ، والأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به ، فكيف صح أن يؤتى بـذات العبادة بداعي امتثال أمرها الغيري ولا أمر غيري بذات العبادة ؟ .

ولكن ندفع هـذا الاشكال بـأن نقول : إذا كـان الوضـوء ـ مثلاً ـ مستحبـاً نفسياً فهو قـابل لأن يتقـرب به من المـولى ، وفعلية التقـرب تتحقق بقصد الأمـر الغيـري المندك فيـه الأمر الاستحبـابي . وبعبارة أخـرى : قد فـرضنا الـطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الأمر الغيري المتعلق بهـا والأمر الغيـري إنما يـدعـو إلى ذلـك ، فـإذا جاء المكلف بهـا بـداعي الأمـر الغيـري المنـدك فيـه الاستحباب والمفروض ليس هناك أمر موجود غيره ـ صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة ، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته .

* * *

هذا كله بناء على ثبوت الأمرالغيري بالمقدمة وبناءاً على أن المناط عبـادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها .

وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما .

أمـا الأول : فسيأتي في البحث الآتي الـدليـل على عـدم وجـوب مقـدمـة الواجب فلا أمر غيري أصلاً .

وأمـا الثاني : فـلأن الحق أنه يكفي في عبـادية الفعـل ارتبـاطـه بـالمـولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى . غاية الأمر أن العبادات قد ثبت أنها توقيفية فمـا لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعـل لا يصح الإتيـان بالفعل عبادة بل يكون تشريعـاً محرمـاً . ولا يتوقف ذلـك على تعلق أمر المـولى بنفس الفعل على أن يكون أمـراً فعلياً من المـولى ولذا قيـل : يكفي فـي عباديـة العبادة حسنها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجـه الأمر الفعلي بها .

وإذا ثبت ذلـك فنقول في تصحيـح عباديـة الطهـارات : ان فعل المقـدمـة بنفسه يعد شروعاً في امتثال ذي المقدمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها .

فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالاً للأمر النفسي بذي المقدمة العبادي .
ويكفي في عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به . ولا شك في أن قصد الشروع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعد طاعة وانقياداً للمولى .

وبهذا تصحح عبادية المقدمة وإن لم نقل بوجوبها الغيري ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري .

ومن هنا يصح أن تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وإن لم تكن في نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة ، كتطهير الثوب - مثلاً - مقدمة للصلاة ، أو كالمشي حافياً مقدمة للحج أو الزيارة غاية الأمر أن الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها أن غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجه قربي بخلاف المقدمات المشروط فيها أن تقع عبادة كالطهارات الثلاث .

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات ، ولا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث من أن الثواب على ذي المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها في زيادة حمازة الواجب ، فإن ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الأمر الغيري وإن عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن الأمر إلا من جهة الأمر الغيري ، اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم .

فإن قلت : ان الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به فلا يعقل أن يكون الأمر بذي المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة إلا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة ، فيكون هو الداعي . وليس هذا الأمر الآخر المترشح إلا الأمر الغيري .

فرجع الاشكال جذعاً .

قلت : نعم الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به ، ولكنا لا ندعي أن الامر بذي المقدمة هو الذي يدعو إلى المقدمة ، بل نقول إن العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة توصلاً إلى فعل الواجب ، وسيأتي أن هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه ثبوت أمر غيري من المولى . ولا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها .

والحاصل أن الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل ، والمصحح لعباديتها شيء آخر هو قصد التقرب بها ، ويكفي في التقرب بها إلى الله أن يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة . لا أن الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها ، ولا أن المصحح لعبادية العبادة منحصر قصد الأمر المتعلق بها ، وقد سبق توضيح ذلك .

وعليه ، فإن كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم إلا بإتيانها على أي وجه وقعت ، ولكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب . وإن كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك ، والمفروض أن المكلف متمكن من ذلك ، سواء كان هناك أمر غيري أم لم يكن ، وسواء كانت المقدمة في نفسها مستحبة أم لم تكن .

فلا اشكال من جميع الوجوه غي عبادية الطهارات .

النتيجة :

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة ، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين .

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها ، ببيان تحرير النزاع . وهو ـ كما قلنا ـ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، إذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب أي انه يدرك لزومها ـ ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم أيضاً بأن المقدمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها ؟

لقد تكثرت الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها ، ونذكر ما هو الحق منها . وهي :

١ ـ القول بوجوبها مطلقاً .

٢ ـ القول بعدم وجوبها مطلقاً «وهو الحق وسيأتي دليله» .

٣ ـ التفصيل بين السبب فلا يجب ، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب .

٤ ـ التفصيل بين السبب وغيره أيضاً ، ولكن بالعكس أي يجب السبب دون غيره .

٥ ـ التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري ، باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب ، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري . وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني .

٦ ـ التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً ، ولكن بالعكس ، أي يجب

الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره .

٧ ـ التفصيل بين المقدمة الموصلة ، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب ، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب . وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول .

٨ ـ التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً . وهو القول المنسوب إلى الشيخ الانصاري .

٩ ـ التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي أشار إليه في مسألة الضد ، وهو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها . فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته .

١٠ ـ التفصيل بين المقدمة الداخلية ، أي الجزء ، فلا تجب ، وبين المقدمة الخارجية فتجب .

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها .

* * *

وقد قلنا إن الحق في المسألة ـ كما عليه جماعة[1] من المحققين المتأخرين ـ القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقاً .

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ٢٨ من أنه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء لا يبقى مجال للأمر المولوي فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة .

وذلك لأنه إذا كان الأمر بذي المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فإن دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما

(١) أول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالاسلوب الذي ذكرناه ـ فيما أعلم ـ أستاذنا المحقق الاصفهاني قدس الله نفسه الزكية ، وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي دام ظله . وكذلك ذهب إلى هذا القول وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم دام ظله في حاشيته على الكفاية .

يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له .

ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى ، مع علم المولى ـ حسب الفرض ـ بوجود هذا الداعي ، لأن الأمر المولوي ـ سواء كان نفسياً أم غيرياً ـ إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع .

بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى ، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل .

وبعبارة أخرى : ان الأمر بذي المقدمة لو لم يكن كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فأي أمر بالمقدمة لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدمة . ومع كفاية الأمر بذي المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى ، بل يكون عبثاً ولغواً ، بل يمتنع لانه تحصيل للحاصل .

وعليه ، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام :

«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» .

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية :

(انه لا وجوب غيري أصلاً ، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط . فلا موقع اذن لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري . فليحذف ذلك من سجل الابحاث الاصولية) .

المسألة الثالثة :

مسألة الضد

تحرير محل النزاع :

اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي ؟ على أقوال .

ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا ، وهي ثلاثة :

١ ـ **الضد** : فإن مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي ، فيشمل نقيض الشيء ، أي أن الضد ـ عندهم ـ أعم من الأمر الوجودي والعدمي . وهذا اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب ، وإلا فالضد مصطلح فلسفي يراد به ـ في باب التقابل ـ خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد .

ولذا قسم الاصوليون الضد إلى(ضد عام) وهو الترك أي النقيض ، و(ضد خاص) وهو مطلق المعاند الوجودي .

وعلى هذا فالحق أن تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع احداهما الضد العام وموضوع الأخرى الضد الخاص ، لا سيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين .

٢ ـ **الاقتضاء** : ويراد به لابديَّة ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء اما لكون الأمر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث : المطابقة والتضمن والالتزام ، وإما لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضد من دون أن يكون لزومه بيناً بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام .

فالمراد من الاقتضاء عندهم اعم من كل ذلك .

٣ ـ **النهي** : ويراد به النهي المولوي من الشارع وإن كان تبعياً ، كوجوب المقدمة الغيري التبعي . والنهي معناه المطابقي ـ كما سبق في مبحث النواهي ج ١ ص ٩١ ـ هو الزجر والردع عما تعلق به . وفسره المتقدمون بطلب الترك ، وهو تفسير بلازم معناه ، ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقي ، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال : ان طلب الترك محال فلا بد أن يكون المطلوب الكف ، وهكذا تنازعوا في أن المطلوب بالنهي الترك أو الكف ، ولا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا أن معنى النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في أن المطلوب به أي شيء هو الترك أو الكف .

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك ـ كما ظنوا ـ لما كان معنى لنزاعهم في الضد العام ، فإن النهي عنه معناه ـ على حسب ظنهم ـ طلب ترك ترك المأمور به . ولما كان نفي النفي إثباتاً فيرجع معنى النهي عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به ، فيكون قولهم «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام» تبديلاً للفظ بلفظ آخر بمعناه ، ويكون عبارة أخرى عن القول «بأن الأمر بالشيء يقتضي نفسه» . وما أشد سخف مثل هذا البحث .

ولعله لأجل هذا التوهم ـ أي توهم أن النهي معناه طلب الترك ـ ذهب بعضهم إلى عينية الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام .

* * *

وبعد بيان هذه الأمور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته . ان النزاع معناه يكون : انه إذا تعلق أمر بشيء هل أنه لا بد أن يتعلق نهي المولى بضده العام أو الخاص ؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء . وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية إثبات ذلك .

وعلى كل حال فإن مسألتنا ـ كما قلنا ـ تنحل إلى مسألتين إحداهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص ، فينبغي البحث عنهما في بابين :

١ ـ الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة اصل الاقتضاء وعدمه ، فإن الظاهر أنهم متفقون على الاقتضاء وإنما اختلافهم في كيفيته :

فقيل : إنه على نحو العينية أي أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقية .

وقيل : إنه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية ، باعتبار أن الوجوب ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك ، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب .

وقيل : إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية .

وقيل : إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم ، أو غير البين ، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً .

والحق إنه لا يقتضيه بأي نحو من انحاء الاقتضاء ، أي انه ليس هناك نهي مولوي عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهي مولوي وراء نفس الأمر بالفعل .

والدليل عليه : إن الوجوب ـ سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر أو لازماً عقلياً لها كما هو الحق ـ ليس معنى مركباً بل هو معنى بسيط وجداني هو لزوم الفعل ، ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه .

ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً ، بل هو منع عقلي تبعي من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب . وسر ذلك واضح ، فإن نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن تركه ، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء .

فإن كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام أن نفس الأمر بالفعل يكون

زاجراً عن تركه ، فهو مسلم ، بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب . ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة ، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائداً على الأمر بالفعل . وإن كان مرادهم أن هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه ، بل هو ممتنع .

وبعبارة أوضح وأوسع : ان الأمر والنهي متعاكسان ، بمعنى أنه إذا تعلق الأمر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه وإلا لخرج الواجب عن كونه واجباً . وإذا تعلق النهي بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعواً إليه وإلا لخرج المحرم عن كونه محرماً . . . ولكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر أن يتحقق ـ فعلاً ـ نهي مولوي عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الأمر المولوي بالفعل ، كما أنه ليس معنى هذه التبعية في النهي أن يتحقق ـ فعلاً ـ أمر مولوي بترك المنهي عنه بالاضافة إلى النهي المولوي عن الفعل .

والسر ما قلناه : ان نفس الأمر بالشيء كاف في الزجر عن تركه ، كما أن نفس النهي عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه ، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين ، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة ، فراجع .

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا أن هناك نهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشيء اقتضاه الأمر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلي .

كما حسبوا ـ هناك في مبحث النهي ـ أن معنى النهي هو الطلب اما للترك أو الكف وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع .

وهذان التوهمان في النهي والأمر من واد واحد . وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي ، ولا نهي عن الترك وراء طلب الفعل في الامر .

نعم يجوز للآمر بدلاً من الأمر بالشيء أن يعبر عنه بالنهي عن الترك ، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله (صلِّ) : لا تترك الصلاة . ويجوز له بدلاً من النهي

عن الشيء أن يعبر عنه بالأمر بالترك ، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله (لا تشرب الخمر) : أترك شرب الخمر ، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه ، أي أن التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الأول .

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام هذا المعنى ، أي أن أحدهما يصح أن يوضع موضع الآخر ويحل محله في أداء غرض الآمر . . . فلا بأس به وهو صحيح ، ولكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر .

٢ ـ الضد الخاص

إن القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص يبتني ويتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام .

ولما ثبت ـ حسبما تقدم ـ أنه لا نهي مولوي عن الضد العام ، فبالطريق الأولى نقول انه لا نهي مولوي عن الضد الخاص ، لما قلنا من ابتنائه وتفرعه عليه .

وعلى هذا ، فالحق أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقاً سواء كان عاماً أو خاصاً .

أما كيف يبتني القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام ويتفرع عليه ، فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان ، فنقول :

ان القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك :

(الأول) ـ مسلك التلازم :

وخلاصته : ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمة الآخر . والمفروض أن فعل الضد الخاص يلازم ترك المأمور به (أي الضد العام) ، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها . وعندهم أن الضد العام محرم منهي عنه ـ وهو ترك الصلاة في المثال ـ فيلزم على هذا أن يحرم

الضد الخاص وهو الأكل في المثـال . فابتنى النهي عن الضـد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام .

أما نحن فلما ذهبنـا إلى أنه لا نهي مـولوي عن الضـد العام ، فـلا موجب لـدينا من جهـة الملازمـة المدعـاة للقول بكـون الضد الخـاص منهيـاً عنـه بنهي مولوي . لأن ملزومه ليس منهياً عنه حسب التحقيق الذي مر .

على أنا نقول ـ ثانياً ـ بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضـد العام منهي عنـه : ان هذا المسلك ليس صحيحـاً في نفسه ، يعني أن كبـراه غيـر مسلمـة ، وهي «أن حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة مـلازمه الآخـر» فانـه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في الوجوب ولا الحرمـة ولا غيرهمـا من الاحكام ، مـا دام أن منـاط الحكم غير مـوجـود في المـلازم الآخـر . نعم القـدر المسلم في المتلازمين أنه لا يمكن أن يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهمـا واجباً والآخر محرماً ، لاستحالة امتثـالهما حينئـذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما ، فإما أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر . ويرجع ذلـك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرض له .

وبهذا تبطل (شبهة الكعبي) المعروفة التي أخذت قسـطاً وافراً من أبحـاث الاصوليين إذا كان مبنـاها هـذه الملازمـة المدعـاة ، فانـه نسب إليه القـول بنفي المباح بدعوى ان كل ما يظن من الأفعال أنه مبـاح فهو واجب في الحقيقـة ، لأن فعـل كل مبـاح ملازم قهـراً لواجب وهـو ترك محـرم واحد من المحـرمـات على الأقل .

(الثاني) ـ مسلك المقدمية :

وخلاصته : دعوى أن ترك الضد الخاص مقـدمة لفعـل المأمـور به ، ففي المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة . ومقدمـة الواجب واجبة . فيجب ترك الضد الخاص .

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه ، أي ترك تـرك الأكل ، لأن الأمـر بالشيء يقتضي النهي عن الضـد العام . وإذا حـرم ترك تـرك الأكل ، فـإن معناه حـرمـة

فعله ، لأن نفي النفي إثبات . فيكون الضد الخاص منهياً عنه .

هـذا خلاصـة مسلك المقـدمية . وقـد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضـد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام .

ونحن إذ قلنا بأنه لا نهي مولوي عن الضد العـام فلا يحـرم ترك تـرك الضد الخاص حرمة مولوية أي لا يحرم فعل الضد الخاص . فثبت المطلوب .

على أن مسلك المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين :

أحدهما : انه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمـة الضد العـام ، فإن هـذا المسلك كما هو واضح يبتني على وجوب مقدمة الواجب ، وقد سبق أن أثبتنـا أنها ليست واجبة بوجوب مولوي ، وعليه لا يكون ترك الضد الخاص واجباً بالـوجوب الغيري المولوي حتى يحرم فعله .

ثانيهما : انا لا نسلم أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به ، وهذه المقدمية ـ أعني مقـدمية الضـد الخاص ـ لا تـزال مثاراً للبحث عنـد المتأخـرين حتى أصبحت من المسـائل الـدقيقة المـطولة ، ونحن في غنى عن البحث عنهـا بعد ما تقدم .

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما برفع المغالطة في دعـوى مقدمية ترك الضد ، فنقول :

ان المدعي لمقدمية ترك الضد لضده تبتني دعـواه على أن عدم الضـد من باب عدم المـانع بـالنسبة إلى الضـد الآخر للتمـانع بين الضـدين ، أي لا يمكن اجتماعهما معاً ، ولا شك في أن عدم المانع من المقدمـات ، لأنه من متممـات العلة فإن العلة التامة ـ كما هو معروف ـ تتألف من المقتضي وعدم المانع .

فيتألف دليله من مقدمتين :

١ ـ **الصغـرى** : ان عدم الضـد من بـاب «عـدم المـانـع» لضـده ، لأن الضـدين متمانعان .

٢ ـ **الكبرى** : ان «عدم المانع» من المقدمات .

فينتج من الشكل الأول أن عدم الضد من المقدمات لضده .

وهذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة (المانع) مطلقة ، فتخيلوا أن لها معنى واحداً في الصغرى والكبرى فانتظم عندهم القياس الذي ظنوه منتجاً ، بينما أن الحق أن التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى ، فلم يتكرر الحد الأوسط ، فلم يتألف قياس صحيح .

بيان ذلك : ان التمانع تارة يرد منه التمانع في الوجود ، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملاءمة بين الشيئين ، وهو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان ، وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وإن لم يكن بينهما تمانع وتناف في الوجود وهو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود إذ يكون المحل غير قابل إلا لتأثير أحد المقتضيين فإن المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر أحدهما إلا بشرط عدم المقتضي الآخر . وهذا هو المقصود من المانع في الكبرى فإن المانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضد أثر الأول . وعدم المانع اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير .

وعليه فنحن نسلم أن عدم الضد من باب عدم المانع ولكنه عدم المانع في الوجود وما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير ، فلم يتكرر الحد الأوسط . فلا نستنتج من القياس أن عدم الضد من المقدمات .

واعتقد أن هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه ، واصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة . ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمة لإثبات المختار بعد ما قدمناه .

ثمرة المسألة

إن ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط ، واهمها والعمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء ، وفساده على القول بالاقتضاء .

بيان ذلك : انه قد يكون هناك واجب (أي واجب كان عبادة أو غير عبادة)

وضـده عبادة ، وكـان الواجب أرجـح في نظر الشـارع من ضده العبـادي ، فأنـه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيهما والأول أرجح في نظر الشارع ، لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأول دون الثاني .

وحينئذ ، فإن قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ، فـإن الضد العبادي يكون منهياً عنه في الفرض ، والنهي في العبادة يقتضي الفساد فإذا أتي بـه وقـع فـاسـداً . وإن قلنـا بـأن الامـر بـالشيء لا يقتضي النهي عن ضـده الخاص ، فإن الضد العبادي لا يكون منهياً عنه ، فلا مقتضى لفساده .

وأرجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في أربعة موارد :

١ ـ أن يكـون الضـد العبـادي منـدوبـاً ، ولا شـك في أن الـواجب مقـدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة ، فانـه بناء على اقتضـاء الأمر بـالشيء للنهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفـريضة ، ولا بـد أن تقـع النافلة فـاسدة . نعم لا بـد أن تستثنى من ذلك نـوافل الـوقت لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر .

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقاً بناء على النهي عن الضـد ، بخلاف مـا إذا لم نقل بـالنهي عن الضد فـإن عـدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص .

٢ ـ أن يكون الضد العبادي واجباً ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول ، كما في مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة .

٣ ـ أن يكون الضد العبادي واجباً أيضاً ولكنه موسع الوقت ، والأول مضيق ، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع وإن كـان الموسـع أكثر أهميـة منه . مثـاله اجتمـاع قضاء الـدين الفوري مـع الصـلاة في سعـة وقتهـا . وإزالـة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت .

٤ ـ أن يكون الضد العبادي واجباً أيضـاً ولكنه مخيـر ، والأول واجب معين ، ولا شـك في أن المعين مقدم على المخيـر وإن كان المخير أكثر أهميـة منه لأن المخيـر له بـدل دون المعين . مثالـه اجتماع سفـر منذور في يـوم معين مـع

خصال الكفارة ، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فإن كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهياً عنه فاسداً .

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها ، ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها فإن ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين :

الأول : القول بأن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري التبعي ، لأنه إذا قلنا بأن النهي مطلقاً لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التبعي لا يقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً . وهو واضح لأن الضد العبادي حينئذ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهي عن الضد أم لم نقل .

والحق أن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري على الظاهر . وسيأتي تحقيق ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى .

واستعجالاً في بيان هذا الأمر نشير إليه اجمالاً فنقول : إن اقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد هو أن النهي التبعي لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه وإذا كان الأمر كذلك فالمنهي عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته ، فيمكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه .

وهذا ليس بشيء ـ وإن صدر من بعض أعاظم مشايخنا ـ لأن المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط ، فانه من الواضح أن المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيين ، وما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه ، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده .

وبعبارة أخرى : لا وجه للتقرب إلى المولى بما ابعدنا عنه ، والمفروض أن النهي التبعي نهي مولوي ، وكونه تبعياً لا يخرجه عن كونه زجراً وتنفيراً وتبعيداً عن الفعل وإن كان التبعيد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير . نعم لو قلنا بأن النهي عن الضد ليس نهياً مولوياً بل هو نهي يقتضيه العقل الذي

لا يستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه في المسألة فإن هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيداً عن المولى إلا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى . وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه .

الثاني : ان صحة العبادة والتقرب لا تتوقف على وجود الأمر الفعلي بها ، بل يكفي في التقرب بها احراز محبوبيتها الذاتية للمولى ، وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع .

أما إذا قلنا بأن عبادية العبادة لا تتحقق إلا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلي ، فلا تظهر هذه الثمرة أبداً ، لأنه قد تقدم أن الضد العبادي ـ سواء كان مندوباً أو واجباً أقل أهمية أو موسعاً أو مخيراً ـ لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزاحمة بين الأمرين ومع عدم الأمر به لا يقع عبادة صحيحة وإن قلنا بعدم النهي عن الضد .

والحق هو الأول ، أي أن عبادية العبادة لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلاً ، بل إذا احرز أنها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلاً لمانع ، لأنه ـ كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الواجب ص ٢٤٩ ـ يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً به إليه مع ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهياً عنه . ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدس سره .

هذا ، وقد يقال في المقام ـ نقلاً عن المحقق الثاني تغمده الله برحمته : ان هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الأمر بها ، ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما ، دون التزاحم بين الأهم والمهم المضيقين .

والسر في ذلك : ان الأمر في الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الوسيع المحدد له ، أما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأموراً بها بخصوصها ، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من افراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأموراً به لا محالة من أجل المزاحمة ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فرداً من الطبيعة المأمور بها .

وهذا كاف في حصول امتثال الأمر بالطبيعة لأن انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقق به الامتثال قهراً ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فرد آخر ، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد .

وبعبارة أوضح : انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعياً ـ فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلا تظهر الثمرة ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فانه ليس في الواجب الموسع إلا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة ، غير أن الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد ، أي يكون مخيراً بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه وهكذا إلى آخر الوقت ، وما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به وإن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع ، بشرط أن يكون المانع غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له ، بل من جهة شيء خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق في المقام .

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام ، ولكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه ، لأنه يرى أن المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له ، يعني أنه يرى أن الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشمله ، وانطباق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امتثال الامر بالطبيعة . والسر في ذلك واضح ، فإنا إذ نسلم أن التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي نقول ان التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها، بما هي مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخيير .

أما أن الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلأن الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة ، لأن القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب ، لا أنها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في اطلاقه للافراد المقدورة وغير المقدورة . بيان

ذلك : إن الأمر إنما هو لجعل الداعي في نفس المكلف ، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع . فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة في متعلق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى أن الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه ، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد ولا تنقص ، أي تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها .

وعلى هذا فلا يكون الأمر شاملاً لما هو ممتنع من الأفراد اذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدرة والفرد غير المقدور خارج عن افرادها بما هي مأمور بها .

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلق الخطاب لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب ، فيكون متعلق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة ، وإن كان بمقتضى حكم العقل لابد أن يقيد الوجوب بها ، فالفرد المزاحم ـ على هذا ـ هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك .

وتشييد ما أفاده أستاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن ، راجع عنه تقريرات تلامذته .

الترتب

وإذ امتد البحث إلى هنا ، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة .

وهي أن كثيراً من الناس نجدهم يحرصون ـ بسبب تهاونهم ـ على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب ، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب ، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام وعليه دين واجب الأداء . كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين أن هناك عليهم واجباً أهم فيتركونه ، أو واجباً مضيق الوقت مع أن الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق ، أو واجباً معيناً مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على المعين . . . وهكذا .

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الأهم، فإن المضيق أهم من الموسع ، والمعين أهم من المخير ، كما أن الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعبر بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله) .

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلي متعلق به وقلنا بأنه لا نهي عن الضد أو النهي عنه لا يقتضي الفساد ، فلا اشكال ولا مشكلة ، لأن فعل المهم العبادي يقع صحيحاً حتى مع فعلية الأمر بالأهم ، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة .

وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضد وأن النهي يقتضي الفساد ، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره ، فإن اعمالهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثواباً ، لأنه اما منهي عنها والنهي يقتضي الفساد ، وإما لأمر بها وصحتها تتوقف على الأمر .

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادي مع وجود الأمر بالأهم ؟ .

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهم بنحو (الترتب) بين الأمرين : الأمر بالأهم والأمر بالمهم ، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد وان صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر[1] .

والظاهر أن أول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني وشيد أركانها السيد الميرزا الشيرازي كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائيني طيب الله مثواهم .

وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الاصولي تصويراً وعمقاً .

وخلاصة فكرة الترتب : انه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهم فعلياً

---

(١) أما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر فعلاً وان الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده ـ ففي غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة في مقام المزاحمة بين الضدين الأهم والمهم كما تقدم .

عند عصيان الأمر بالأهم ، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، كما سيأتي توضيحه .

وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فإن الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم ، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب .

وعليه ، ففكرة الترتب وتصحيحها تتوقف على شيئين رئيسين في الباب ، أحدهما امكان الترتب في نفسه ، وثانيهما الدليل على وقوعه .

أما الأول : وهو امكانه في نفسه فبيانه : ان أقصى ما يقال في ابطال الترتب واستحالته : هو دعوى لزوم المحال منه ، وهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد ، لأن القائل بالترتب يقول باطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتي (فعل الأهم وتركه) ، ففي حال فعلية الأمر بالمهم وهو حال ترك الأهم يكون الأمر بالأهم فعلياً على قوله ، والأمر بالضدين في آن واحد محال .

ولكن هذه الدعوى ـ عند القائل بالترتب ـ باطلة ، لأن قوله : «الأمر بالضدين في آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة ، فإن قيد (في آن واحد) يوهم أنه راجع إلى الضدين فيكون محالاً إذ يستحيل الجمع بين الضدين ، بينما هو في الحقيقة راجع إلى الأمر ، ولا استحالة في أن يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد ، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آن واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما .

أما أن قيد في آن واحد راجع إلى الأمر لا إلى الضدين فواضح ، لأن المفروض أن الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتبي ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدين بل يقتضي عكس ذلك ، لأنه في حال انشغال المكلف بامتثال الأمر بالأهم واطاعته لا أمر في هذا الحال إلا بالأهم ونسبة المهم إليه حينئذ كنسبة المباحات إليه ، وأما في حال ترك الأهم والانشغال بالمهم فإن الأمر بالأهم نسلم أنه يكون فعلياً وكذلك الأمر بالمهم ، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم وخلو الزمان منه ، ففي هذا الحال

المفروض يكون الأمر بالمهم داعياً للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الأهم فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهم والمهم في آن واحد .

وبعبارة أوضح : أن يجاب الجمع لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد ، على وجه لو فرض امكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً ، وفي الترتب لو فرض محالاً امكان الجمع بين الضدين فإنه لا يكون المطلوب إلا الأهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبية أبداً ، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لا يكون مطلوباً .

وأما الثاني : وهو الدليل على وقوع الترتب وأن الدليل هو نفس دليلي الأمرين ، فبيانه : ان المفروض أن لكل من الأهم والمهم ـ حسب دليل كل منهما ـ حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما ، كما أن المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتي فعل الآخر وعدمه .

فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً ، فبحسب اطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع بينهما ، ولكن ذلك محال ، فلا بد أن ترفع اليد عن اطلاق أحدهما ، ولكن المفروض أن الأهم أولى وأرجح ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم فيتعين رفع اليد عن اطلاق دليل الأمر بالمهم فقط ، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم ، لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم اطلاق الأهم لمكان المزاحمة بينهما وارجحية الأهم والضروريات إنما تقدر بقدرها .

وإذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فإن معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم . وهذا هو معنى الترتب المقصود .

والحاصل : ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم ، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين ، مع ضم حكم العقل بعدم امكان الجمع بين امتثالهما معاً ، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع إلا اطلاق دليل المهم ، فيبقى أصل دليل الأمر بالأهم على حاله في صورة ترك الأهم فيكون الأمر الذي يتضمنه الدليل مشروطاً بترك الأهم .

وبعبارة أوضح : إن دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين : صورة

فعل الأهم وصورة تركه ، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم لمكان المزاحمة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الأهم بلا مزاحم ، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم .

فيكون هذا الاشتراط مدلولا لدليلي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل ، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة (راجع عن معنى دلالة الإشارة الجزء الأول ص ١٢٠) .

هذه خلاصة فكرة الترتب على علاتها ، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وايضاح تركناها إلى المطولات ، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته .

المسألة الرابعة :

اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع :

واختلف الاصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز ؟ .

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه ، وعليه جماعة من محققي المتأخرين ، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر اصحابنا .

وكأن المسألة ـ فيما يبدو من عنوانها ـ من الأبحاث التافهة ، إذ لا يمكن أن نتصور النزاع في امكان اجتماع الأمر والنهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة ، لأن التكليف هنا نفسه محال ، وهو الأمر والنهي بشيء واحد . وامتناع ذلك من أوضح الواضحات ، وهو محل وفاق بين الجميع .

إذن ، فكيف صح هذا النزاع من القوم ؟ وما معناه ؟ .

والجواب : ان التعبير باجتماع الأمر والنهي من خداع العناوين ، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث ، بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان ، وهي كلمة : الاجتماع ، الواحد ، الجواز . ثم ينبغي أن نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع ، وهو قيد (المندوحة) الذي اضافه بعض المؤلفين ، وهو على حق . وعليه نقول :

١ ـ **الاجتماع** : والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد . ولا يفرض ذلك إلا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق

النهي بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول ، ولكن قد يتفق نادراً أن يلتقي العنوانان في شيء واحد ويجتمعان فيه ، وحينئذ يجتمع - أي يلتقي - الأمر والنهي .

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين :

١ - أن يكون اجتماعاً موردياً : يعني أن لا يكون هنا فعل واحد مطابقاً لكل من العنوانين ، بل يكون هنا فعلان تقاربا وتجاورا في وقت واحد ، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان الواجب وثانيهما مطابقاً لعنوان المحرم ، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة ، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الأجنبية ، ولا هما ينطبقان على فعل واحد..

فإن مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه ، وليس هو داخلاً في مسألة الاجتماع هذه . فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آن واحد ولا تفسد صلاته .

٢ - أن يكون اجتماعاً حقيقياً - وإن كان ذلك في النظر العرفي وفي بادىء الرأي - يعني أنه فعل واحد يكون مطابقاً لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب) .

فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا ، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه ؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلي في مكان مغصوب ، فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهي عنه وهو الغصب وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان مغصوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معاً . وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهة فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممتثلاً ، وداخلاً فيما هو منهي عنه من جهة أخرى فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً .

* * *

٢ - **الواحد** : والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقىً

ومجمعاً للعنوانين ، في مقابل المتعدد بحسب الوجود ، كالنظر إلى الاجنبية والصلاة فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر ، فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع الموردي) كما تقدم .

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين ، فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين : احداهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعاً للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاة وغصب .

وعليه فالمقصود من الواحد في المقام : الواحد في الوجود ، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي .

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام ، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة ، كالسجود لله والسجود للصنم ، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلاً منهما داخل تحت عنوان السجود ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع .

* * *

٣ ـ **الجواز** : والمقصود منه الجواز العقلي ، أي الإمكان المقابل للامتناع وهو واضح ، ويصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي ، وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى .

والجواز له معانٍ أُخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين ، والجواز بمعنى الاحتمال . وكلها غير مرادة قطعاً .

* * *

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها ، فإن حاصل النزاع في المسألة يكون أنه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهي ؟ .

ومعنى ذلك :

إنه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقاً بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد ، فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً معاً في الفعل الواحد .

أو إنه يمتنع ذلك ولا يجوز ، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إما مأموراً به فقط ومنهياً عنه فقط ، أي أنه اما أن يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعاً لا غير ، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصياً لا غير .

والقائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين :

١ ـ أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسري الحكم إلى المعنون فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقاً للحكمين ، فلا يمتنع الاجتماع ، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد ، لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد .

٢ ـ أن يرى أن المعنون على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان ، يكون متعدداً واقعاً إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي ، ففي الحقيقة ـ وإن كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقاً للعنوانين ـ هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين ، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا : انه لا بأس فيه من الاجتماع .

وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعاً بين العنوانين في الحقيقة ،بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده . ولا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلق به النهي ولا سراية النهي إلى ما تعلق به الأمر ، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعاً وعاصياً في آن واحد كالناظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة .

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي ، وفي الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الامر والنهي في واحد ، بل اما أنه يرجع إلى القول باجتماع

عنوان المأمـور به والمنهي عنـه في واحد دون أن يكـون هناك اجتمـاع بين الأمر والنهي ، واما أن يرجع إلى القول بالاجتماع المـوردي فقط ، فلا يكـون اجتماع بين الامر والنهي ولا بين المأمور به والمنهي عنه .

وأما القائل بالامتناع فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسري من العنوان إلى المعنـون وأن تعدد العنـوان لا يوجب تعـدد المعنون . فـانه لا يمكن حينئـذ بقاء الامر والنهي معاً وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجـود ، لأنه يلزم اجتماع نفس الامر والنهي في واحد ، وهو مستحيل ، فاما أن يبقى الامر ولا نهي أو يبقى النهي ولا أمر .

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة (التـوجه) بـدلاً عن كلمـة (الاجتمـاع) فقـال : «الحق امتنـاع تـوجـه الامـر والنهي إلى شيء واحد . . .» .

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة :

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة ، فإن معنى القول بالامتناع هـو تنقيح صغـرى الكبرى العقليـة القـائلة بـامتنـاع اجتمـاع الامـر والنهي في شيء واحـد حقيقي .

توضيح ذلك : انه إذا قلنا بأن الحكم يسري من العنوان إلى المعنـون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا موضع اجتماع الامر والنهي في واحد الثابتين شرعاً فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا :

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنـه في واحد بسـوء الاختيار فـإن بقى الأمر والنهي فعليين معاً فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد . (وهذه هي الصغرى) .

ومستنـد هذه المـلازمـة في الصغـرى هـو سـرايـة الحكم من العنـوان إلى المعنون وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون . وإنما تفرض هـذه الملازمـة حيث يفرض ثبوت الامر والنهي شرعاً بعنوانيهما .

ثم نقـول : ولكنه يستحيـل اجتماع الامـر والنهي في واحـد . (وهـذه هي الكبرى) .

وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة .

وهـذا القيـاس استثنـائي قـد استثني فيـه نقيض التـالي فيثبت بـه نقيض المقدم ، وهو عدم بقاء الامر والنهي فعليين معاً .

وأما بناء على الجواز فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية .

ولا يجب في كون المسألة أصولية من المستقلات العقليـة وغيرهـا أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال ، بل يكفي أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط .

فإن هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية ، ألا ترى أن المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى أصالة الـظهور ، مـع أن المسألـة لا تقع صغرى لأصـالة الظهور على جميع الأقوال فيها كمسـألة دلالـة صيغة إفعـل على الوجوب ، فانه على القول بالاشتـراك اللفظي أو المعنـوي لا يبقى لها ظهـور في الوجوب أو غيره .

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلاميـة أو أصوليـة لفظيـة . وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحـرير النـزاع وبعد ما ذكرنـاه سابقـاً في أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية .

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع :

وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتناء القول بالجـواز فيها على أحـد رأيين : امـا القـول بـأن متعلق الاحكـام هي نفس العنـوانـات دون معنوناتها ، واما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون .

فتكون مسألة تعدد المعنـون بتعدد العنـوان وعدم تعـدده حيثية تعليليـة في مسألتنا ومن المبادىء التصديقية لها على أحد احتمالين ، لا أنهـا هي نفس محل النـزاع في الباب ، فـإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجـواز وعدمـه كمـا عبـر

بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم .

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في (كفاية الاصول) في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان والمعنون وعدمه .

فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتني عليه النزاع في أحد احتمالين . فلا وجه للخلط بينهما وارجاع أحدهما إلى الآخر ، وإن كان في هذه المسألة لا بد للأصولي من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون ، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر .

قيد المندوحة :

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال . ومعنى المندوحة أن يكون المكلف متمكناً من امتثال الامر في مورد آخر غير مورد الاجتماع .

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف .

وإنما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة ، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف .

والسر واضح فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معاً لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وإن تركه فقد عصى الامر ، فيقع التزاحم حينئذ بين الامر والنهي .

وظاهر أن اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه ، إذ ليس النزاع جهتياً ـ كما ذهب إليه صاحب الكفاية ـ أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وإن لم يجز الاجتماع من جهة اخرى ، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد ؛

بل النزاع ـ كما تقدم ـ هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فرضت وليس جهتياً . وعليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا .

فوجب ـ إذن ـ تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم .

الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع :

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزاحم ، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع . ولا بد من بيان الفرق بينها لتنكشف جيداً حقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع .

وجه الاشكال في التفرقة : انه لا شبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه ، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي ، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه ، بينما أن التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضاً العموم من وجه بين الامر والنهي من هذه الجهة . وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه .

فيتضح أنه مورد واحد ـ وهو مورد العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي ـ يصح أن يكون مورداً للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع ، فما المائز والفارق ؟ .

فنقول : ان العموم من وجه إنما يفرض بين متعلقي الامر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلي وفرده[1] . وهذا بديهي .

---

(١) إنما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً مورديـاً بل كان اجتماعاً حقيقياً : ونعني بالاجتماع الحقيقي أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح في كل منهما أن يكون حاكياً عنه ومرآة له وإن كان منشأ كل من العنوانين مبايناً في وجوده بالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر .

ولكن انطباق العناوين على فرد واحد لا يجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكلي على فرده ، أي لا يجب أن يكون المعنون فرداً للعنوان ومن حقيقته ، لأن المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز أن يكون من حقيقة أخرى وإنما الذهن يجعل من العنوان حاكياًومرآة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود مع أنه ليس من حقيقته ، ومثله مفهوم الجزئي الذي هو عنوان للجزئي الحقيقي وليس هو بجزئي بل=

ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه على نحوين :

١ ـ أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات ، فيكون شاملاً في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر ، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء . ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث ـ على وجه يكون من شأنه أن ينبه عليه المتكلم في خطابه ، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه . ولا نضايقك أن تسمي مثل هذا العموم : العموم الاستغراقي كما صنع بعضهم .

والمقصود أن العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفراده ، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه .

٢ ـ أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الافراد ، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى ، فيكون المطلوب في الأمر والمنهي عنه في النهي صرف وجود الطبيعة . ولتسم مثل هذا العموم : العموم البدلي كما صنع بعضهم .

فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على (النحو الأول) فإن موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الأفراد الأخرى ، بمعنى أن يكون متعرضاً

= كلي ، وكذا مفهوم الحرب والنسبة وهكذا .

ولأجل هذا عممنا العنوان إلى قسمين . . وهذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة فكن على ذكر منه . ولقد أحسن المولى صدر المحققين في تعبيره للتفرقة بين القسمين إذ قال في الجزء الأول من الأسفار «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدق مفهوم وكونها مصداقاً لصدقه» . وقد أراد بالمصدوق النحو الثاني وهو المعنون الصرف بالنسبة إلى معنونه ، وأراد بالمصداق فرد الكلي ، وياليت أن يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقة بين القسمين .

بـالدلالـة الالتزاميـة لنفي أي حكم آخر منـاف لحكم العام بـالنسبـة إلى الافـراد وخصوصيات المصاديق .

وفي هذه الصورة لا بد أن يقع التعـارض بين دليلي الأمر والنهي في مقـام الجعـل والتشريـع لأنهما يتكـاذبان بـالنسبة إلى مـوضع الالتقـاء من جهة الـدلالة الالتزامية في كل منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء .

والتحقيق أن التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر ، وما أجلها يتكاذبـان . وإلا فالـدلالتان المطابقيتان بأنفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان ، فلا يتعارضـان ما لم يلزم من ثبوت مدلـول احداهمـا نفي مدلـول الأخرى ، فليس التنـافي بين المدلـولين المطابقيين إلا تنافياً بالعرض لا بالذات .

ومن هنـا يعلم أن هـذا الفـرض ـ وهـو فـرض كـون العنـوان مـأخـوذاً في الخطاب على (النحو الأول) ـ ينحصـر في كونـه مورداً للتعـارض بين الدليلين ، ولا تصل النوبـة إلى فرض التـزاحم بين الحكمين فيه ، ولا إلى النـزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه ، لأن مقتضى القاعدة في بـاب التعارض هـو تساقط الـدليلين عن حجيتهما بـالنسبة إلى مـورد الالتقـاء فـلا يجـوز فيـه الـوجـوب ولا الحرمة . ولا يفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتمـاع إلا حيث يفرض شمـول الدليلين لمـورد الالتقاء وبقـاء حجيتهما بـالنسبـة إليـه . أي أنـه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع .

وإن كان العنوان مأخوذاً على (النحـو الثاني) فهـو مورد التـزاحم أو مسألـة الاجتماع ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ ، وذلك مثل قوله : صلِّ ، وقوله : لا تغصب ، بـاعتبـار أنـه لم يلحظ في كـل من خـطاب الامـر والنهي الكثـرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميـع الأفراد وإن كـان نفس العنوان في حـد ذاته واطلاقه شاملاً لجميع الأفراد ، فانه في مثله يكون الأمر متعلقاً بصـرف وجود الـطبيعة للصـلاة وامتثالـه يكون بفعـل أي فرد من الأفـراد ، فلم يكن ظاهـراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغصب في المورد . وكـذلك

النهي يكون متعلقاً بصرف طبيعة الغصب فلم يكن ظاهراً في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لوجوب الصلاة .

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبياً في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر ، أي أنه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر ، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع .

فلا يقع التعارض بينهما إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء ، ولا تعارض بين الدلالتين المطابقيتين بما هما ، لأن المفروض أن المدلول المطابقي من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر .

وحينئذ إذا صادف أن ابتلي المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين : اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما ، ولكنه هو الذي جمع بينهما . بسوء اختياره وتصرفه ، واما أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما .

فإن كان الأول : فإن المكلف حينئذ يكون قادراً على امتثال كل من التكليفين فيصلي ويترك الغصب ، وقد يصلي ويغصب في فعل آخر . فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى في مكان مغصوب ، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الامر والنهي ، فإن قلنا بالجواز كان مطيعاً وعاصياً في آن واحد ، وإن قلنا بعدم الجواز فانه إما أن يكون مطيعاً لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصياً لا غير إذا رجحنا جانب النهي ، لأنه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين .

وإن كان الثاني : فانه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين ، لأنه ـ حسب الفرض ـ لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والانشاء ، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين ، فيدور الأمر ـ

حينئـذ ـ بين امتثال الأمـر وبين امتثال النهي ، إذ لا يمكنـه من امتثالهمـا معـاً من جهة عدم المندوحة .

* * *

هذا هو الحق الذي ينبغي أن يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض والتـزاحم وبينهما وبين مسـألة الاجتمـاع في مـورد العمـوم من وجـه بين متعلقي الخطابين خطاب الوجوب والحرمة ، ولعله يمكن استفـادته من مـطاوي كلماتهم وإن كـانت عباراتهم تضيق عن التصـريح بـذلـك ، بـل اختلفت كلمـات اعـلام أساتذتنا رضوان الله عليهم في وجه التفريق .

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى (أنه لا يكون المـورد من باب الاجتمـاع إلا إذا أحرز في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مـورد التصادق والاجتمـاع ، وأما إذا لم يحـرز مناط كـل من الحكمين في مـورد التصـادق مع العلم بمنـاط أحد الحكمين بـلا تعيين ، فـالمـورد يكـون من بـاب التعـارض للعلم الاجمالي حينئـذ بكذب أحـد الدليلين المـوجب للتنـافي بينهمـا عرضاً) .

هـذا خلاصـة رأيـه رحمـه الله ، فجعـل احـراز منـاط الحكمين في مـورد الاجتماع وعدمـه هو المنـاط في التفرقـة بين مسألـة الاجتماع وبـاب التعارض ، بينما أن المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالـة الالتزاميـة على نفي الحكم الآخـر وعدمهـا ، فمع هـذه الدلالـة يحصل التكـاذب بين الـدليلين فيتعارضان وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع .

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة ، لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهما الالتزامية لا يحرز وجـود مناط الحكمين في مـورد الاجتماع ، كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن احراز وجود المنـاط لكل من الحكمين في مـورد الاجتمـاع ، بل لا بـد من احـراز منـاط الحكمين بمقتضى اطـلاق الـدليلين في مدلولهما المطابقي .

وأمـا شيخنا (النـائيني) فقد ذهب إلى : «أن منـاط دخول المـورد في باب التعـارض أن تكون الحيثيتـان في العامين من وجـه حيثيتين تعليليتين لأنه حينئـذ

يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان ، وأما إذا كانتا تقييديتين فلا يقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة» .

ونحن نقول : في الحيثيتين التقييديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزامية على نفي الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فإن التعارض بينهما لا محالة واقع ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع .

ولنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولا يهم التعرض لها الآن وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدىء .

الحق في المسألة

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول :

ان الحق في المسألة هو (الجواز) .

وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين .

و (سندنا) يبتني على توضيح واختيار ثلاثة أمور مترتبة :

اولاً : ان متعلق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون ، أي الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي ، فإنه يستحيل ذلك ، بل متعلق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان ، على ما سيأتي توضيحه .

واعتبر ذلك بالشوق فإن الشوق يستحيل أن يتعلق بالمعنون ، لأنه إما أن يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده ، وكل منهما لا يكون ، أما الأول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه وهو محال واضح ، وأما الثاني فلأنه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل وهو محال .

فإذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه .

مضافاً إلى أن الشوق من الأمور النفسية ، ولا يعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما ، كجميع الأمور النفسية كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها ، ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الامور العينية . فلا بد أن يتشخص بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي ، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق ، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآة عما في

الخارج ـ أي عن المعنون ـ فإن المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض ، نظير العلم فانه لا يعقل أن يتشخص بالامر الخارجي ، والمعلوم بالذات دائماً وأبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون ، وأما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناءالعنوان فيه .

وفي الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشيء إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات . وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني فرضي . وجهة الفقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج ، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة في اخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق .

وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق .

ثانياً : إنا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني أن العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلقاً للطلب ، فإن ذلك باطل بالضرورة ، لأن مثار الآثار ومتعلق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان .

بل نعني أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لا أنه بما له من الوجود الذهني أو بما هو مفهوم ، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني أنه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآة عن المعنون وفانٍ فيه ، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به .

ثالثاً : إنا إذ نقول : إن المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفانٍ فيه ـ لا نعني أن المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسري من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه ـ كما قيل ـ فإن ذلك باطل بالضرورة أيضاً ، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقاً للتكليف بأي حال من الأحوال ، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان ، فإن توسط

العنوان لا يخرجه عن استحالة تعلق التكليف به .

بل نعني ونقول : ان الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفانٍ في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط ، إذ ان الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه ، لا أن الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون ومتعلقاً به . وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف . وعدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأن التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الاصول والفلسفة . والفناء والآلية في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط ، فيعطي ما للعنوان للمعنون وبالعكس .

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمي إليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه ، فإن عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه ، كيف وقد أخبر عنه بأنه لا يخبر عنه ، ولكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه في المعنون لأنه هو الذي له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم ، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون ـ وهو الحرف الحقيقي ـ موضوعاً للحكم حقيقة أولاً وبالذات ، فإن الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم وطرفاً للنسبة بأي حال من الأحوال ولو بتوسط شيء ، كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته أنه لا يخبر عنه . وعليه فالمخبر عنه أولاً وبالذات هو عنوان الحرف ، لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه ، بل بما هو فانٍ في المعنون وحاكٍ عنه ، فالمصحح للإخبار عنه بأنه لا يخبر عنه هو فناؤه في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبراً عنه ثانياً وبالعرض ، وإن كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمفنى فيه وهو الحرف الحقيقي .

وعلى هذا يتضح جلياً كيف أن دعوى سراية الحكم أولاً وبالذات ، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه ، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجعول موضوعاً شيء آخر . ومن العجيب أن تصدر مثل هذه الغفلة من

بعض أهل الفن في المعقول .

نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد أن العنوان يؤخذ فانياً في المعنون وحاكياً عنه وأن الغرض إنما يقوم بالمغنون فذلك حق ونحن نقول به ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه ، لأنا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وإنما يكون متعلقاً له ثانياً وبالعرض ، كالمعلوم بالعرض كما أشرنا إليه فيما سبق . فإن العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو إلا العنوان الموجود بوجود علمي ، ولكن باعتبار فنائه في معنونه ، يقال للمعنون انه معلوم ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات ، وهذا الفناء هو الذي يخيل للناظر أن المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء لدى العقل ، لا حصول نفس الشيء ، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل .

* * *

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه من أن متعلق التكليف أولاً وبالذات هو العنوان وان المعنون متعلق له بالعرض ـ يتضح لك الحق جلياً في مسألتنا (مسألة اجتماع الأمر والنهي) وهو : أن الحق (جواز الاجتماع) .

ومعنى جواز الاجتماع أنه لا مانع من أن يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر ، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فإن ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقاً للايجاب والتحريم إلا بالعرض ، وليس ذلك بمحال فإن المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقاً للايجاب والتحريم .

وعليه ، فيصح أن يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصياناً للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه . ولا محذور في ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقاً للامر وللنهي ليكون ذلك محالاً ، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للامر والنهي . غاية الأمر أن تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل

يكون هو الداعي إلى إتيان الفعل ، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه ، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون أو لم يكن ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات .

نعم لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع ، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل ، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان ، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً .

كما أنه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فإن عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور ، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها .

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف بالعنوان فإن عنوان المأمور به يكون مقدوراً عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من افراده . ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع ، لأنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع إلا إذا لم يكن النهي فعلياً ، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهي عنه عليه إلا إذا لم يكن الأمر فعلياً ، فلا بد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهم منهما .

ولقد ذهب بعض اعلام أساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك ، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار ، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعية .

ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها ، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف ، وذلك لا يقتضي القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة إلا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالافراد أولاً وبالذات . وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم .

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون :

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الأفراد ، فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما أشرنا إليه فيما سبق ، لأنه سواء كان المعنون متعدداً بتعدد العنوان أو غير متعدد فإن ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفياً واثباتاً ما دام أن المعنون ليس متعلقاً للتكليف أبداً . وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد .

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف ، فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لا يتعدد ، فليس هناك قاعدةعامة تقضي بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا ، وكأن نظره الشريف يرمي إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة وإلا لما كانا عامين من وجه ، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع احداهما هو الواجب وثانيهما هو المحرم ، فيكون التركيب بين الحيثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً إلا إذا كانت الحيثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيث بهاتين الحيثيتين . وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا .

وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن :

أما أولاً : فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة يكون منتزعاً منه باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية ووجوداً كالأبيض بالقياس إلى الجسم

فإن صدق الأبيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته ، وأخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض فإن البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر إليه . لأنه بنفس ذاته أبيض لا ببياض آخر . ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فإنها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية أخرى زائدة على الذات .

وعليه فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات .

وأما ثانياً : فإن العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلي على فرده ، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقة متأصلة ، مثل عنوان العدم والممتنع ، بل مثل عنوان الحرف والنسبة ، فانه لا يجب في مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان . ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاماً يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بإزائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة . ولعل عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات ، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن أية مقولة كانت .

ثمرة المسألة :

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة ، فانه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي ـ كما هو المعروف ـ تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهي عنه كما هو المفروض في المسألة ، لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهي ، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وإن كان ذات المأتي به مشتملاً على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة .

نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصوراً لا تقصيراً أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربة ـ فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة ، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتيـة في التقرب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعلياً . وقيل : انه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة ، نظراً إلى أن دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وإن لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين ، فإذا قدم جانب النهي ، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحة الذاتية في المجمع إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له ، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للأمر فلا يحرز وجود المقتضى .

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي ، وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة إذ لا نهي حتى يمنع من صحتها ، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع .

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز ، فانه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع ، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً كما أشرنا إليه في تحرير محل النزاع ، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً ولم يوجب تعدد العنوان تعدده ، لما عرفت سابقاً من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده ، وإنما يكون الداعي إلى اتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه ، لا أن الداعي إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته ، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الأمر والنهي مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهي عنه ، نظير الاجتماع الموردي ، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع .

وقيل : ان الثمرة في مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر

والنهي بناء على الامتناع ، واجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز . ولكن اجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال ، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال ، وحينئذ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي ، أما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضاً كما أوضحناه فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة ، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق ، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر وامتثال النهي .

اجتماع الأمر والنهي

مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به والمنهي عنه ، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره . ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل . وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامتثال .

وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة ، وذلك بأن يكون المكلف مضطراً إلى هذا الجمع بينهما . والاضطرار على نحوين :

الأول : أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كمن اضطر لإنقاذ غريق إلى التصرف في أرض مغصوبة ، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة انقاذ الغريق وحراماً من جهة التصرف في المغصوب .

فإنه في هذا الفرض لا بد أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال ، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض ، فلا بد في مقام اطاعة الأمر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم ، فيدور الأمر بين أن يعصي الأمر أو يعصي النهي .

وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين ، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما في المثال المذكور - قدم جانب الأمر ويسقط النهي عن الفعلية ، وإن كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي ، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان .

تنبيه :

مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا

بسوء اختياره ، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقاً لتلك العبادة ، بمعنى أنه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر إليه . ومثاله : المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الاتيان بها خارج المكان المغصوب .

فهل في هذا الفرض يجب عليه الاتيان بالعبادة وتقع صحيحة ، أو لا ؟ نقول : لا ينبغي الشك في أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة ، لأنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي لاشتراط القدرة في التكليف فالأمر لا مزاحم لفعليته ، فيجب عليه أداء الصلاة ، ولا بد أن تقع حينئذ صحيحة .

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من أول الأمر ، وقد رجحنا جانب النهي بأحد مرجحات باب التعارض ، فانه في هذه الصورة لاوجه لوقوع العبادة صحيحة ، لأن العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلي بها - إن كان - أو قصد بها الرجحان الذاتي قربة إلى الله تعالى . والمفروض أنه هنا لأمر فعلي لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع لأن المفروض تقديم جانب النهي . وقيل : ان النهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر .

وهذه غفلة ظاهرة فإن دليل الأمر بما هو حجة لا يكون شاملاً لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي ، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهي عنه لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية . وإنما يتصور أن يعود الأمر فعلياً إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعلياً .

وأما الرجحان الذاتي ، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع ، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هوحجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان : وجود المانع مع بقاء الملاك ، وانتفاء المقتضى وهو الملاك ، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به إلى الله تعالى .

* * *

الثاني : أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار ، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً ، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغصب ، فإن هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا شك في أنه تصرف غصبي أيضاً ، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصباً باختياره .

وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة (التوسط في المغصوب) والكلام يقع فيها من ناحيتين :

١ ـ في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه .

٢ . في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج .

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه :

أما الناحية الأولى : فقد تعددت الأقوال فيها ، فقيل : بحرمة التصرف الخروجي فقط ، وقيل : بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله ، وقيل : بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله ، وقيل : بحرمته ووجوبه معاً ، وقيل : لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه .

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة ، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة وهو القول الأول .

أما وجه الحرمة : فمبني على أن التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف (دخولاً وبقاء وخروجاً)محرم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول ، فهو قبل أن يدخل منهي عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي ، لأنه كان متمكناً من تركه بترك الدخول .

ومن يقول بعدم حرمته فانه يقول به لأنه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي فيمتنع عليه تركه . ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة .

ولكنا نقول له : ان هذا الامتناع هو الذي اوقع نفسه فيه بسوء اختياره ، وكان متمكناً من تركه الدخول ، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فهو

مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج ، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان المنهي عنه ، أي أن العنوان المنهي عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج ، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرجه عن عموم العنوان . ونحن لا نقول ـ كما سبق ـ ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه وإن كان الامتناع بسوء الاختيار .

وأما وجه الوجوب ـ فقد قيل : ان الخروج واجب نفسي باعتبار أن الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام ، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً . وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاري ـ أعلى الله تعالى مقامه ـ على ما يظهر من تقريرات درسه .

وقيل : ان الخروج واجب غيري ـ كما يظهر من بعض التعبيرات في تقريرات الشيخ أيضاً ـ باعتبار أنه مقدمة للتخلص من الحرام ، وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج .

والحق : انه ليس بواجب نفسي ولا غيري .

أما أنه ليس (بواجب نفسي) فلأنه :

أولاً : ان التخلص عن الشيء بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان ، وهما من قبيل الملكة وعدمها . وهذا واضح .

وحينئذ نقول له : ما مرادك من التخلص الذي حكمت عليه بأنه عنوان حسن ؟ .

إن كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج ـ أي الحركات الخروجية ـ مبتل بالغصب ، لا أنه متخلص منه ، لأنه تصرف بالمغصوب .

وإن كان المراد به التخلص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج ، فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية ، وذلك لأن التخلص لما كان مقابلاً للابتلاء بديلاً له ـ كما قدمنا ـ فالزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء لا بد أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص ، مع أن زمان الحركات

الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج ، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه ، بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله الى حين خروجه ، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغصب .

وثانياً : ان التخلص لو كان عنواناً يصدق على الخروج ، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية ، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة . فلا ينطبق إذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل .

والسر واضح ، فإن الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم . أما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه .

وثالثاً : لو سلمنا أن التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم بوجوبه النفسي ، لأن التخلص عن الحرام ليس هو إلا عبارة أخرى عن ترك الحرام ، وترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل ، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل ، وقد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأول وفي مسألة الضد في الجزء الثاني إن النهي عن الشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه وهو الترك ، كذلك ان النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده العام أي نقيضه وهو الترك . ولذا قلنا في مبحث النواهي : ان تفسير النهي بطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محله وإنما هو تفسير للشيء بلازم المعنى العقلي ، فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل . وكذلك في الأمر فإن مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل الفعل مصلحة الفعل ، بل ليس في النهي إلا مفسدة الفعل وليس في الأمر إلا مصلحة الفعل .

وأما أن الخروج ليس (بواجب غيري) ، فلأنه :

أولاً : قد تقدم أن مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي .

وثانياً : ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام ، بل على التحقيق إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه ، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد .

وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته .

وثالثاً : لو سلمنا أن التخلص واجب نفسي وأنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وإن مقدمة الواجب واجبة ـ لو سلمنا كل ذلك. فإن مقدمة الواجب إنما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك ، كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب وان توصل به إلى الواجب . وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار أنها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة .

فإن قلت : ان المقدمة المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة ، واما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع. التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة ، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها . وهنا الأمر كذلك فإن المقدمة منحصرة ، والواجب ـ وهو ترك الغصب الزائد ـ أهم .

قلت : هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف ، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع . وأما لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام ، فإن المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهي عن الغصب مطلقاً ولا دوران فيه حتى يقال : يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم .

وإنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء

اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر ـ قبل أن يدخل المكلف في المحل المغصوب ـ قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب ، فليس هناك تزاحم في مقام التشريع ، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب ، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهي عنه ، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره .

صحة الصلاة حال الخروج :

وأما الناحية الثانية : وهي صحة الصلاة حال الخروج ، فانها تبتني على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى .

فإن قلنا : بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط ، فانه لا مانع من الاتيان بالصلاة حالته ، سواء ضاق وقتها أم لم يضق ، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخروجية فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرماً منهياً عنه .

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً فإن كان الوقت ضيقاً ، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلي إيماء بدل الركوع والسجود .

وإن كان الوقت متسعاً لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج .

وإن قلنا : بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفاً زائداً أم لم تستلزم ، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة ، والصلاة لا تترك بحال فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً فيصلي إيماء للركوع والسجود ويقرأ ماشياً فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا .

وإن قلنا : بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفاً زائداً حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم .

المسألة الخامسة :

دلالة النهي على الفساد

تحرير محل النزاع :

هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية التي بحثت من القديم . ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة : الدلالة ، النهي ، الفساد .

ولا بد من ذكر المراد من الشيء المنهي عنه أيضاً ، لأنه مدلول عليه بكلمة النهي إذ النهي لا بد له من متعلق .

إذن ينبغي البحث عن أربعة أمور :

١ ـ **الدلالة** : فإن ظاهر اللفظة يعطي أن المراد منها الدلالة اللفظية ولعله لأجل هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ ، ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء ، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها ، لا سيما المتأخرون من الاصوليين .

وعليه ، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية . وحينئذ يكون المقصود من النزاع : البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً ، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفاداً من دليل لفظي . وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده ، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته . لا فرق بين التعبيرين .

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية .

نعم قد يدعي بعضهم أن هذه الملازمة ـ على تقدير ثبوتها ـ من نوع

الملازمات البينة بالمعنى الأخص . وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه ، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية .

ونحن نقول : هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذ ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية ، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي .فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي ، فانه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات ، لا سيما أن البحث يشمل كل نهي وإن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي .

والعبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية (قده) بقوله (اقتضاء النهي الفساد) فأبدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء ، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعة لهم .

٢ ـ **النهي** : ان كلمة النهي ظاهرة ـ كما تقدم في الجزء الأول ص ٨٩ ـ في خصوص الحرمة ، وقلنا هناك : ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل ، أما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي (أي الكراهة) ولعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحرمة ، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كل منهما .

وكذلك كلمة النهي ـ بإطلاقها ـ ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية ، ولكن النزاع أيضاً وقع في كل منهما فإذن ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسي والغيري ، كما صنع صاحب الكفاية (قده) . وشيخنا النائيني (قده) جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي ، لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضي الفساد وكذا الغيري .

والذي ينبغي أن يقال له : ان الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر ، فإن اختياركم بأن النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس

معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصاً بما عـداهما ، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد .

فتعميم كلمة النهي في العنوان هو الأولى .

٣ ـ **الفساد** : ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى ، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم والملكة على الأصح ، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين . وعليه فما له قـابلية أن يكـون صحيحاً يصح أن يتصف بالفسـاد ، وما ليس لـه ذلك لا يصح وصفه بالفساد .

وصحة كل شيء بحسبه ، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمـور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها[1] ، ومعنى فسادهـا عدم مـطابقتها له من جهة نقصان فيها . ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عـدم سقوط الأمـر وعدم سقوط الأداء والقضاء .

ومعنى صحـة المعاملة مـطابقتها لمـا هو المعتبـر فيهـا من أجـزاء وشـرائط ونحوها ، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هـو معتبر فيهـا . ولازم عدم مـطابقتها عـدم ترتب أثـرها المـرغوب فيـه عليها من نحـو النقل والانتقـال في عقـد البيـع والإجارة ، ومن نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح . . . وهكذا .

٤ ـ **متعلق النهي** : لا شك في أن متعلق النهي ـ هنا ـ يجب أن يكـون مما يصح أن يتصف بالصحـة والفساد ليصح النزاع فيـه ، وإلا فلا معنى لأن يقـال ـ مثلاً ـ إن النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أو لا يقتضي .

وعليـه ، فليس كـل مـا هـو متعلق للنهي يقـع مـوضعـاً للنـزاع في هــذه المسألة ، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد . وهذا واضح .

ثم إن متعلق النهي يعم العبـادة والمعاملة اللتين يصـح وصفهما بـالفساد ،

---

(١) هـذا بناء على اعتبـار الأمر في عبـادية العبـادة ، إما إذا قلنـا بكفايـة الرجحـان الذاتي في عبـاديتها إذا قصـدها متقـرباً بهـا إلى الله تعالى ـ كمـا هو الصحيـح ـ فيكون معنى صحـة العبادة ما هو أعم من مطابقتها لما هـو مأمـور به ومن مـطابقتها لمـا هو راجح ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر .

فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم .

* * *

وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان ، يتضح المقصود من النزاع ومحله هنا ، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده ، فمن يقول بالاقتضاء فإنما يقول بأن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلقه ، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية . ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساده .

أو فقل : ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهياً عنه ، أي أنه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهي عنه أولاً ؟ .

ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا .

ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين : العبادة والمعاملة ، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلاً في مبحثين :

المبحث الأول ـ النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام : العبادة بالمعنى الأخص أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة ، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه .

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم مثل غسل الثوب من النجاسة ، لأنه ـ وإن صح أن يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى ـ لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة على وقوعه قربياً ، فلو فرض وقوعه منهياً عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به فلا يتصور وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهي به .

نعم إذا وقع محرماً منهياً عنه فانه لا يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى .

فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال : ان النهي عن العبادة بالمعنى الاعم يقتضي الفساد ، فإن من يدعي الممانعة بين الصحة والنهي يمكن أن يدعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً ـ أي عبادة متقرباً به إلى الله تعالى ـ وبين النهي عنه .

وليس معنى العبادة هنا أنها ما كانت متعلقة للأمر فعلاً ، لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلاً لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً ، وليس ذلك كباب اجتماع الأمر والنهي الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الأمر ، فانه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان ، وإنما العنوان الذي تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهي .

وعلى هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر وإن لم تكن شاملة ـ بما هي مأمور بها ـ لما هو متعلق النهي ، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر . وبعبارة أخرى جامعة أن يقال : ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وإن لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد .

ثم ان النهي عن العبادة يتصور على أنحاء :

أحدها : أن يتعلق النهي بأصل العبادة كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء .

وثانيها : أن يتعلق بجزئها كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة .

وثالثها : أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس .

ورابعها : أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر .

والحق : ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها ، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى

الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه ، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه ، ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد .

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول بنه المعنويان ، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين ، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى .

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لأجل أن النهي عن هذه الأمور يسري إلى أصل العبادة وأن ذلك واسطة في ثبوت أو واسطة في العروض كما قيل ، ولا لأجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط .

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من أنه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد ، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق .

على أن في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر ولا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه .

هذا كله في النهي النفسي ، أما (النهي الغيري) المقدمي فحكمه حكم النفسي بلا فرق ، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدم ص ٢٦٦ .

فانه أشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعاظم مشايخنا (قدس سره) للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزازة في المنهي عنه ، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي ، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة ، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهي عنه المانعة من التقرب به .

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة

والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام ، بل ـ كما ذكرناه هناك ـ ان الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعداً لا يعقل أن يكون متقرباً به إليه كالتقرب والابتعاد المكانيين ، والنهي وإن كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضية المنهي عنه وإن لم يشتمل على مفسدة نفسية .

ويبقى الكلام في النهي (التنزيهي) أي الكراهة ، فالحق أيضاً أنه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي ، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق ، غاية الأمر أن مرتبة البعد في التحريمي أشد وأكثر منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الأمر الوجوبي والاستحبابي . وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في اسحالة التقرب بالمبعد . ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة في العبادة على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو أتى بها المكلف ، لا الكراهة الحكمية الشرعية ، ومعنى حمل الكراهة على أقلية الثواب أن النهي الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى وبداعي الإرشاد إلى أقلية الثواب، وليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفي المقابل للاحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه .

وعليه فلو أحرز ـ بدليل خاص أن النهي بداعي الزجر التنزيهي ، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة ، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي .

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها ، أما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فإن هذا المورد يدخل في باب الاجتماع ، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهي ، وليس هو من باب النهي عن العبادة إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا .

تنبيه :

إن النهي الذي هو موضع النزاع ـ والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة ـ هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعني ما يتضمن حكماً تحريمياً أو

تنزيهياً بأن يكون انشاؤه بداعي الردع والزجر .

أما النهي بداع آخر كداعي بيان أقلية الثواب ، أو داعي الإرشاد إلى مانعية الشيء مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة ، أو نحو ذلك من الدواعي ـ فانه ليس موضع النزاع في مسألتنا ، ولا يقتضي الفساد بما هو نهي ، إلا أن يتضمن اعتبار شيء في المأمور به ، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على المأمور به فيقع فاسداً كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعية شيء فيستفاد منه أن عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به . ولكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا فإن هذا يجزي حتى في الواجبات التوصلية فإن فقد أحد شروطها يوجب فسادها .

المبحث الثاني ـ النهي عن المعاملة

إن النهي في المعاملة على نحوين ـ كالنهي عن العبادة ـ ، فانه تارة يكون النهي بداعي بيان مانعية الشيء المنهي عنه أو بداع آخر مشابه له ، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهي ووجود الحزازة فيه .

فإن كان الأول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق ، إذ لا شك في أنه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعية الشيء في المعاملة فانه يكون دالاً على فسادها عند الإخلال ، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر في صحتها . وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان .

وإن كان الثاني ، فإن النهي اما أن يكون عن ذات السبب أي عن العقد الإنشائي أو فقل عن التسبيب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى : ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع . . .**﴾ . واما أن يكون عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف .

فإن كان النهي على (النحو الأول) أي عن ذات السبب فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة ، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبيب به وبين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفياً لجميع

الشروط المعتبرة فيه ، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق .

وإن كان النهي على (النحو الثاني) أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد .

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة . ونفس النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه ، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة ، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة ، ولكن التحقيق أن يقال :

ان استناد الفساد إلى النهي إنما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين ، وانه ليس في البين إلا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهي . وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبغوضية هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافيها ؟ .

أما إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين أو العقد ، مثل النهي عن أن يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البائع ، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والأبق ونحوها الدال على اعتبار إباحة المبيع والتمكن من التصرف منه ، وكالنهي عن العقد بغير العربية ـ مثلاً ـ الدال على اعتبارها في العقد ـ فإن هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالاً على فساد المعاملة لأن هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه وهو ما كان النهي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيء في المعاملة ، وقد تقدم أن هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة .

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتى تثبت

الملازمة بين النهي وفساد المعاملة ، وكون النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه ، فإن معنى ذلك أن النهي في المعاملة شأنه أن يدل على اختلاف شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه وهذا لا كلام لنا فيه .

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه .

فهرس أصول الفقه

المجلد الأول

المـدخل :

المقـدمة :

وفيها أربعة عشر مبحثاً :

المقصد الأول ـ مباحث الألفاظ

الباب الأول ـ المشتق

الباب الثاني ـ الأوامر

وفيه بحثان :

الخاتمة في تقسيمات الواجب :

الباب الثالث ـ النواهي

وفيه خمس مسائل :

الباب الرابع ـ المفاهيم

الباب الخامس ـ العام والخاص

الباب السادس ـ المطلق والمقيد

الباب السابع ـ المجمل والمبين

وفيه مسألتان :

المقصد الثاني ـ الملازمات العقلية

تمهيد : وفيه بيان أمرين :

الباب الأول ـ المستقلات العقلية

الباب الثاني : (غير المستقلات العقلية)

وفيه مسائل خمس :